

دروس خارج اصول

سال ۳۴-۳۵

حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض ۳۵-۳٤

کاتب:

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

نشرت فی الطباعهٔ:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض۳۵-۳۴

اشاره

سرشناسه:فیاض، محمداسحاق ۱۹۳۰

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق الفیاض۳۵-۳۴ /محمداسحاق فیاض.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

فی جریان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : فی جریان الاستصحاب فی العدم الازلی

ومحل الکلام فی هذه المساله انما هو فی الوجه الذی یکون وجوده ملازم لوجود موصوفه فی الخارج ولا یعقل ان یکون وجوده متأخر عن وجود موصفه کالقرشیه والهاشمیه والعربیه وما شاکل من الاوصاف الذاتیه فان وجودها ملازم لوجود الموصوف فی الخارج.

واما الوجه الذی یکون وجوده متأخر عن وجود موصوفه ومسبوق بالعدم فلا شبهه فی جریان الاستصحاب فیه وهذا خارج عن محل الکلام ولیس من الاستصحاب بالعدم الازلی کعنوان الفسق وعنوان العداله وما شاکل ذلک من الاوصاف الخارجیه فان عنوان الفسق متأخر عن وجود الفاسق فی الخارج وکذلک عنوان العادل.

فاذا شککنا فی وجود الفسق فلا مانع من استصحاب عدمه لأنه مسبوق بالعدم وهذا لیس من الاستصحاب بالعدم الازلی.

فمحل الکلام فی الاستصحاب فی العدم الازلی انما هو فی الاوصاف التی یکون وجودها ملازم لوجود موصوفها فی الخارج کالقرشیه فأنها صفه للمرأه ولا یمکن انفکاک وجودها عن وجود المرأه فی الخارج او الهاشمیه او ما شاکل ذلک من الاوصاف الذاتیه.

هذا هو محل الکلام فی جریان استصحاب عدم القرشیه بعد وجود المرأه فی الخارج فهل یجری هذا الاستصحاب وهو من

الاستصحاب بالعدم الازلى او لا يجرى هذا الاستصحاب هذا هو محل الكلام ، ثم بعد ذلك يقع الكلام فى مقامين :

المقام الاول : ان التخصيص هل يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص او لا يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوانه.

المقام الثانى : اذا كان التخصيص بالدليل المخصص موجب لتقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص هل هذا العدم عدم نعتى او انه عدم محمولى فيقع الكلام فى هذين المقامين.

ص: ١

المقام الاول:

اما الكلام فى المقام الاول فقد ذهب المحقق العراقى قدس سره الى ان التخصيص بدليل مخصص للعام لا يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان مخصص بل يبقى الموضوع العام على عمومه.

وقد افاد فى وجه ذلك ان التخصيص كالموت التكميلى كما ان الموت احد افراد العام لا يوجب تقيد موضوعه لعدم عنوانه وكذا التخصيص فانه لا يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص لان التخصيص موت تشريعى كالموت التكوينى فلا فرق بينهما فكما ان موت الفرد تكوينا لا يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوانه فكذلك التخصيص لا يوجب تخصيص العام بعدم عنوان المخصص.

وعلى هذا القول لا تتصور الشبهه المصداقيه فان الشبهه المصداقيه انما تتصور فى ما اذا كان التخصيص موجب لتقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص كما اذا ورد من المولى اكرم كل عالم ثم ورد منه لا تكرم الفساق منهم فاذا فرضنا ان التخصيص بدليل مخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فاذا موضوع وجوب الاكرام العالم الذى لا يكون فاسق وعلى هذا فتتصور الشبهه المصداقيه فاذا شككنا فى عالم فى الخارج انه عادل او فاسق فهو من الشبهه الموضوعيه والشبهه المصداقيه فأذن يقع البحث هل يمكن التمسك بعموم العام بالشبهه المصداقيه اولا.

واما اذا فرضنا ان التخصيص لا يوجب تقيد موضوع العام لعدم عنوان المخصص بأن يبقى موضوع العام على عمومه فلا تتصور الشبهه المصداقيه فان موضوع العام هو العالم وهو محرز سواء كان عادل او فاسق فالشبهه المصداقيه غير متصوره على هذا المبنى وهو ما اختاره المحقق العراقى قدس سره وهذا ملخص ما ذكره.

وهذا غريب جدا من مثله قدس سره وذلك لأمرين :

ص: ٢

الاول ان التخصيص يوجب تقيد موضوع العام فی مرحله الجعل فان التخصیص بملاک انه قرینه عرفا ویحدد موضوع العام وهو المراد الجدی. ان تحدید المراد من العام فلا- محال یکشف عن ان الحکم المجعول فی الشریعه المقدسه حکم خاص وهو وجوب الاکرام للعالم الذی لا یکون فاسق یکشف عن ان هذا الحکم الخاص مجعول فی الشریعه المقدسه من الاول فاذا صدر من المولی اکرم کل عالم ثم صدر منه لا تکرم الفاسق منهم فدلیل المخصص بملاک کونه قرینه عرفا ویحدد موضوع العام والمراد الجدی انه مهما یکشف عن ان وجوب الاکرام مجعول فی الشریعه المقدسه من الاول خاص لموضوع خاص وهو العالم الذی لا یکون فاسق یکشف عن ذلک فاذا الموضوع فی مرحله الجعل مقید بقید عدمی وهو عدم عنوان المخصص والا لکان التخصیص لغوا وجزافا فان دلیل المخصص لولم یکشف عن ان الحکم المجعول فی الشریعه المقدسه خاص ومجعول لموضوع خاص وهو العالم الذی لا یکون فاسق لکان دلیل المخصص لغوا فان العالم لو کان باقی علی عمومه موضوعا وحکما فی مرحله الجعل لکان دلیل الجعل لغوا وجزافا وهذا مما لا یمکن اذ یستحیل صدور من المولی الحکیم بل من المولی العرفی فضلا عن الحکیم فاذا لا- محال یکون التخصیص کاشف عن ذلک ویکشف عن تقید موضوع العام فکیف یعقل ان لا- یوجب تقید موضوع العالم کما ذکره المحقق العراقی قدس سره وهذا بخلاف الموت التکوینی فان الموت التکوینی یوجب تضیق دائره انطباق موضوع العام فی الخارج فی مرحله الفعلیه ولا- اثر له غیر ذلک ولا- یوجب تقید موضوع العام فی مرحله الجعل وانما یوجب تضیق دائره انطباق موضوع العام علی افراده فی الخارج فی مرحله الفعلیه ولا- تأثیر له فی مرحله الجعل فان الحکم فی مرحله الجعل مجعول للموضوع المقدر وجوده فی الخارج سواء کان الموضوع عام او کان الموضوع خاص فان الحکم مجعول بنحو القضیه الحقیقیه للموضوع المقدر وجوده فی الخارج سواء کان موجود فی الخارج او لم یوجد فعدم وجود الموضوع فی الخارج لا- یکون مأثر فی شیء فان الحکم مجعول للموضوع المفروض الوجود فی الخارج سواء کان موجود فیه اولا-، فاذا فرضنا انه لا- یکون موجود فی الخارج اصلا ولا- یوجد فردا منه ومع ذلک فلا- تأثیر له فی الموضوع فالموضوع هو العالم المفروض الوجود او العالم الذی لا- یکون فاسق هو الموضوع بنحو مفروض الوجود وان لم یوجد فی الخارج جود الخارج لا تأثیر له فی الموضوع اصلا لا نفیا ولا اثباتا

الامر الثانی : ان التخصیص یوجب اخراج الخاص من العام حکما لا موضوعا وان دلیل المخصص بملاک کونه قرینه علی التصرف فی العام وتحدید موضوعه والمراد النهائی والجدی فلا محال یوجب تقید موضوع العام بعدم عنوان خاص کالفاسق فاذا الموضوع هو العالم الذی لا یکون فاسقا هذا هو الموضوع اذ لو بقی العام علی عمومه وبقی حکمه ایضا علی عمومه فعند اذ یکون الدلیل المخصص لغوا وهذا لا یمکن الالتزام به اما اذا بقی موضوع العام علی عمومه مع انتفاء حکم العام عنه وحکم الخاص ینتفی منه وهذا ایضا لا یمکن فان نسبه الحکم الی الموضوع کنسبه المعلول الی العله ویتبع الموضوع فی السعه والضیق وفی العموم والخصوص فلا یعقل ان یکون الموضوع عام والحکم خاص فمن اجل ذلک ما ذکره المحقق العراقی لا یرجع الی معنی محصل وان التخصیص لا یوجب تقید موضوع العام بعدم عنوان المخصص وهذا بخلاف الموت التکوینی فانه یوجب انتفاء الحکم بانتفاء حقیقه وتکوینا فاذا لا یقاس الموت التکوینی بالتخصیص ولا یمکن جعل التخصیص کالموت الطبیعی فالنتیجه انما ذکره المحقق العراقی لا یرجع الی معنی معقول وصدوره من مثله غریب

المقام الثانی : یقع فی موردین :

الاول ان دلیل المخصص یوجب تقید موضوع العالم بعنوان وجودی کما اذا ورد من المولی اکرم کل عالم ثم ورد اکرم العلماء العدول فبناء علی حمل المطلق علی المقید فی هذا المورد فعند اذا یکون موضوع وجوب الاکرام خاص لکنه مقید بقید وجودی وهو وجود العداله

الثانی : ما اذا کان التخصیص موجب لتقید الموضوع بقید عدمی کما اذا صدر من المولی اکرم کل عالم ثم صدر لا تکرم الفاسق منهم فانه یوجب تقید موضوع العام بعدم الفاسق الموضوع هو العالم الذی لا یکون فاسق هذا هو موضوع الاکرام ، اما المورد الاول خارج عن محل الکلام مضاف الی ما سوف یأتی فی محله انه لیس من موارد حمل المطلق علی المقید بل من موارد حمل المقید علی افضل الافراد کما سوف یأتی الکلام فیه

ثالثا : هل هذا العدم الذی هو قید للموضوع هل هو عدم نعتی او انه عدم محمولی؟

القول الاول: فقد اختار المحقق النائینی قدس سره انه عدم نعتی ومن هنا انکر جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه [١] وان الاستصحاب لا یجری فیها لان التخصیص یوجب تقید موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتی لا بنحو العدم المحمولی فاذا فی المسأله اقوال الاول ما ذکره المحقق النائینی قدس سره من عدم جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه مطلقا.

القول الثاني: جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلی مطلقا وقد اختار هذا القول جماعه من المتأخرین منهم السید الاستاذ قدس سره.

القول الثالث: التفصیل بین لوازم الماهیه ولوازم الوجود فلا یجری الاستصحاب فی الاعدام الازلیه الاولی ویجری فی الثانیه.

ویقع الکلام فی هذه الاقوال :

اما القول الاول الذی اختاره المحقق النائینی قدس سره فقد بنی ذلک أی ان هذا العدم عدم نعتی ولیس عدم محمولی فقد بنی ذلک علی مجموعه من المقدمات ..

!!!!!!!

[١] فوائد الأصول، محمد حسین النائینی، ج٢، ص٥٣٣.

!!!!!!!

فی جریان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : فی جریان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذکرنا ان الاقوال فی المسأله ثلاثه الاول ان الاستصحاب لا یجری فی الاعدام الأزلیه مطلقا سواء کان من لوازم الماهیه او من لوازم الوجود القول الثانی جریان الاستصحاب فی الازلی مطلقا القول الثالث بین ما اذا کان من اللوازم الماهیه فلا یجری الاستصحاب فی الاعدام الأزلیه واما اذا کان من لوازم الوجود یجری الاستصحاب فی الاعدام الازلیه

ص: ٥

اما القول الاول : فقد اختاره المحقق النائینی قدس سره وقد بنی هذا القول علی مجموعه من المقدمات : الاولی – ان الشارع اذا جعل حکم لموضوع فلا محال اما ان یلحظ ذلک الموضوع مطلقا بدون تقیده بأی قید لا القید الوجودی ولا القید العدمی او یلحظ الموضوع مقیدا بقید وجودی او عدمی ولا یتصور ثالث فی البین لاستحاله الاجمال فی الواقع من الشارع حتی لا یکون

موضوع مطلقا ولا مقيد بأن يكون مهمل هذا غير متصور فاذا الموضوع اما ملحوظ مطلقا او ملحوظ مقيد بعد استحاله الاهمال فى الواقع فاذا فرضنا ان المولى جعل وجوب الاكرام للعالم فأما ان يلحظ العالم مطلقا بدون تقيده باى قيد لا بالقيد الوجودى ولا بالقيد العدمى فالموضوع حينئذ مطلقا وفارغ عن أى قيد واما ان يلحظ مقيدا بقيد عدمى بان لا يكون فاسقا او لا يكون نحوى او ما شاكل ذلك او مقيدا بقيد وجودى كأن يكون عادل او ما شاكل ذلك فعلى الاول الموضوع يكون من الماهيه لا بشرط وعلى الثانى يكون الموضوع من الماهيه يكون بشرط لا وعلى الثالث يكون الموضوع من الماهيه بشرط شيء فأذن الموضوع فى الواقع لا يخلو من ذلك بعد استحاله الاهمال فيه وعلى هذا فاذا ورد التخصيص على العام فاذا قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم الفاسق منهم فهذا التخصيص يوجب تقيد موضوع العالم بنقيض الخاص فان الخاص هو الفاسق فالتخصيص يوجب تقيد موضوع الامر بنقيض خاص فأذن الموضوع مقيد بنقيض خاص وهذه المقدمه الاولى لا شبهه فيها

المقدمه الثانيه : ان الماهيه سواء كانت اصليه او غير اصليه بان تكون من الاعراض او من الامور الانتزاعيه او الاعتباريه فالماهيه على جميع التقادير لا تخلو اما ان تكون موجوده او تكون معدومه ولا ثالث لهما اذ لا يمكن ارتفاع كليهما معا لأنه من ارتفاع النقيضين بان لا تكون موجوده وان لا تكون معدومه كما لا يمكن اجتماع كليهما معا لأنه من اجتماع النقيضين فوجود الماهيه وجود محمولى وعدم الماهيه عدم محمولى لمفاد ليس التامه التعبير بمفاد ليس التامه او ليس الناقصه وان كان مبنى على التسامح والا فالعدم النعتى ليس مرادف لمفاد ليس الناقصه وكيف ما كان فوجود الماهيه سواء كانت اصليه او غير اصليه فوجودها وجود محمولى وعدمها عدم محمولى فلا يمكن ارتفاعهما لأنه من ارتفاع النقيضين هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى ان وجود العرض قد يضاف الى موضوعه لا ماهيته مثل البياض يضاف الى موضوعه وهو الجسم الخارجى قد يضاف عدمه الى موضوعه فى الخارج ويعبر عن هذا الوجود بالوجود النعتى فان البياض نعت وصفه للجسم الخارجى كما ان عدمه المضاف اليه عدم نعتى المضاف اليه عدم نعتى لموضوعه فى الخارج ويعبر عنهما بالوجود والعدم النعتيين والاول مفاد كان التامه والثانى مفاده كمفاد ليس الناقصه فاذا وجود النعتى بحاجه الى موضوع محقق بالخارج بالمرتبه السابقه ولا يعقل وجود النعت بلا وجود المنعوت ولا يعقل وجود الصفه بعدم وجود الموصوف فى الخارج فى المرتبه السابقه فان اتصاف شيء بالوجود او بالعدم بحاجه الى وجوده فى الخارج وتحققه بالمرتبه السابقه لان النعت لا يمكن وجوده بدون وجود المنعوت والصفه لا يمكن وجودها بالخارج بدون وجود الموصوف فى الخارج فمن هذه الناحيه يختلف وجود العرض المضاف الى موضوعه او عدمه المضاف اليه عن وجود الماهيه وعدم الماهيه فوجود الماهيه وجود محمولى وعدم الماهيه عدم محمولى وموجود العرض المضاف الى موضوعه فى الخارج وجود نعتى يتوقف على وجود منعوته فى الخارج فى المرتبه السابقه وهكذا عدمه ولهذا هذا لا مانع من ارتفاع كليهما معا ولا يلزم محذور ارتفاع النقيضين أى ارتفاع وجود العرض وعدم العرض المضافان الى موضوعه فى الخارج فيمكن ارتفاع كليهما بارتفاع موضوعه فان موضوعه اذا انطبق الامرين أى الوجود النعتى والعدم النعتى مثلا العالم اما عادل او فاسق فالعداله نعت للعالم و عدم الفسق نعت للعالم مضاف اليه وبانتفاء العالم ينتفى كليهما مع ولا يلزم محذور ارتفاع النقيضين بينما لا يمكن ارتفاع وجود الماهيه وعدمها معا فانه من ارتفاع النقيضين ولا يمكن القول بان الماهيه ليست موجوده ولا معدومه هذا غير معقول هذه هى المقدمه الثانيه

المقدمه الثالثه : ان الموضوع المركب اما مركب من جوهرين او مركب من عرضين او مركب من عرض وجوهر فهنا اقسام ثلاثه :

اما القسم الاول : كما اذا فرضنا ان وجود زيد ووجود عمر قد اخذا فى موضوع حكم شرعى وجود زيد بما هو وجود محمولى ووجود عمر بما هو وجود محمولى فان وجود زيد ليس نعت لوجود عمر ولا وجود عمر نعت لوجود زيد ليس نعت لكل منهما فاذا المأخوذ فى الموضوع ذات وجود زيد وذات وجود عمر بدون اخذ أى عنوان اخر كعنوان التفاضل او الحوق او السبق شىء من هذه العناوين لم يؤخذ فى الموضوع المأخوذ فى الموضوع وجود زيد بما هو ووجود عمر بما هو وحينئذ فان كان الموضوع موضوع المركب محرز بكلا جزئيه وجدانا زيد موجود اذن عمر موجود وجدانا فلا محال يترتب على هذا الموضوع المركب اثره وان كان كلاهما محرز بالتعبد بالاستصحاب استصحاب بقاء وجود زيد وحياه زيد استصحاب بقاء حياه عمر او بالبينه يعنى بينه قامه على ان زيد حى وعمر حى او اخبر ثقه بذلك كل ذلك حجه يثبت الموضوع فكلا جزئى الموضوع محرز بالتعبد لا بالوجدان فعندئذ يترتب عليه اثره وكذلك الحال اذا كان احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد كما اذا كان وجود زيد محرز بالوجدان ووجود عمر محرز بالتعبد بضم التعبد الى الوجدان يلتئم موضوع المركب ويتحقق ويترتب عليه اثره هذا اذا كان موضوع المركب مركب من جوهرين

القسم الثانى : اذا كان الموضوع مركب من عرضين فتاره يكون العرضان لمعروض واحد كما اذا كان الموضوع مركب من عداله زيد وعلمه فعداله زيد جزء الموضوع وعلمه جزء اخر العداله صفه لزيد وليس نعت لعلمه وعلمه نعت وصفه وليس نعت لعدالته فأذن كلا العرضين ليس نعت للأخر لا العداله نعت لعلم زيد ولا علمه نعت لعدالته فاذا المأخوذ فى الموضوع ذات العداله وذات علمه فعلم زيد بما هو جزء الموضوع وعدالته بما هى جزء الموضوع ولم يؤخذ فى الموضوع أى موضوع اخر كموضوع التقارب بينهما او عنوان السبق والحوق او ما شاكل ذلك فعندئذ قد يكون الموضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان وزيد عادل وعالم بالوجدان فعندئذ يترتب عليه اثره كجواز تقليده او حكمه بالقضاء او ما شاكل ذلك فان زيد اذا كان عالم وعادل يترتب عليه اثره كجواز التقليد وما شاكل ذلك واخرى يكون الموضوع بكلا جزئيه محرز بالتعبد لاستصحابه او بالبينه او بأخبار الثقه او بأخبار عدل واحد الجامع هو اثباته بالتعبد وثالثا يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فلا فرق بين احراز كلا جزئى الموضوع فيكون احرازهما بالوجدان او التعبد او يكون احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد فى ترتب الاثر لا فرق اما اذا كان عرضين لموضوعين احدهما لموضوع والاخر لموضوع اخر كإسلام الوارث وموت المورث فان اسلام الوارث فى زمان وموت المورث فيه موضوع للموضوع الارث ولانتقال مال المورث الى الوارث اذا اسلم فى زمان موته فاذا كلا العرضين عرض لموضوع موت المورث واسلام الوارث فكلاهما جزء الموضوع والموضوع مركب منهما ذات الموت وذات الاسلام بدون اخذ أى عنوان اخر فى الموضوع والمفروض ان موت المورث ليس نعت لإسلام الوارث واسلام الوارث ليس نعت لموت المورث موت المورث نعت للمورث واسلام الوارث نعت للوارث وليس احدهما نعت للأخر وعنوان الاخر غير مأخوذ فعندئذ يكون الموضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان وتاره اخرى محرز بالتعبد او يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فعلى جميع التقادير يترتب عليه اثره ومن هذا القبيل ركوع المأموم وركوع الامام فاذا ادرك المأموم الامام فى حال الركوع ودرك الامام فى الركوع يترتب عليه صحه الاقتداء وصحه الاقتداء مترتبه على ادراك المأموم ادراك الامام فاذا كان ركوع الامام فى زمان وفى نفس ذلك الزمان يتحقق ركوع المأموم يترتب عليه ثره وهو صحه الاقتداء فاذا لا فرق بان يكون الموضوع بكلا جزئيه

محرز بالوجدان او بمحرز بالتعبد او يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد

ص: ٧

القسم الثالث : وهو ما اذا كان الموضوع مركب من جوهر وعرض فتاره يكون العرض عرض لجوهر اخر كما اذا فرضنا ان الموضوع مركب من وجود زيد وعداله عمر جزء الموضوع وجود زيد والجزء الاخر عداله عمر الموضوع مركب من جوهر وعرض والعرض قائم بموضوع اخر بجوهر اخر فحال هذا القسم حال القسمين الاولين فتاره يكون موضوع بكلا جزئيه محرز بالوجدان واخرى يكون محرز بالتعبد وثالثه يكون احدهما محرز بالوجدان والاخر بالتعبد فاذا ذات وجود زيد جزء الموضوع وذات عداله عمر جزء اخر بدون اخذ أي عنوان اخر واخرى يكون العرض عرض للجوهر كما اذا كان الموضوع مركب من وجود زيد وعدالته او علمه فحينئذ يكون المأخوذ بالموضوع عنوان النعتيه فان عداله زيد نعت لزيد ولا يمكن ان تكون وجود العداله بما هى وجود عداله جزء الموضوع فان جزء الموضوع عداله زيد مضافه الى زيد فأذن عنوان الاضافه مأخوذ فى الموضوع وهو عنوان النعتيه وعنوان النعتيه والصفه فعنوان الصفه والنعت مأخوذ فى الموضوع وفى مثل ذلك ان كان لعنوان النعتيه حاله سابقه ويشك فى بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها كما اذا فرضنا الماء ملتصق بالكريه وشككنا فى بقاء كريته فلا مانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف واما اذا لم يكن لهذا الاتصاف حاله سابقه فلا يمكن اثبات هذا الاتصاف بالاستصحاب فى العدم المحمولى او فى الوجود المحمولى هذا غير ممكن الا على القول بالأصل المثبت ...

جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

انتهى كلامنا الى ما اذا كان الموضوع مركب من الجوهر وعرضه كما اذا كان الموضوع مركب من وجود زيد وعدالته او وجود الماء وكريته ففى مثل ذلك لا شبهه فى ان العرض نعت للموضوع والموضوع فى الحقيقه ليس مركب بل مقيد فان العرض بالنسبه الى موضوعه نعت وصفه له لان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه لا ان للعرض وجودين وجود فى نفسه ووجود لغيره بل وجود واحد فى الخارج وهو وجوده لغيره وهو موضوعه وصفه له ونعت ومن هنا اذا اخذ فى الموضوع العرض ومحله فبطبيعه الحال يكون الموضوع عنوان النعتيه والصفتيه وعلى هذا فالمأخوذ فى الموصوف الوجود النعتى فان كانت له حاله سابقه فلا مانع من جريان استصحابه كما اذا كان زيد عادل ونشكك فى باق عدالته فلا مانع من استصحاب بقائها ويترتب عليه اثره كقبول شهادته وصحه الاقتداء به وما شاكل ذلك وكذا الحال فى الماء اذا كان هذا الماء كررا سابقا ونشكك فى بقاء كريته فنستصحب بقائها وكذا الحال بالنسبه الى العداله اذا كانت عداله زيد مأخوذه فى الموضوع بنحو العدم النعتى ومرد عدم النعت الى اتصاف زيد بعدم العداله واتصاف هذا الماء بعدم الكريه فان كانت لهذا العدم النعتى حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقائه ويترتب عليه اثره وان لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فى العدم النعتى واما جريان الاستصحاب فى العدم المحمولى فلا يجدى فانه لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وهذا ليس من جهه العدم المحمولى فى الخارج غير العدم النعتى بل هو عين العدم النعتى والاختلاف بينهما انما هو بالإضافه فان وجود العرض اذا لوحظ فى نفسه فانه وجود محمولى وعدمه اذا لحظ فى نفسه فهو عدم محمولى واذا لوحظ مضاف الى موضوعه فهو وجود نعتى او عدم نعتى فالفرق بينهما فى الاضافه فقط وحيث ان استصحاب العدم المحمولى لا يثبت هذه الاضافه الا على القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك لا يجرى ، هذا ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من المقدمات

ثم ذكر ان نتيجه المقدمه الاولى ان التخصيص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وهو العدم البديل له أى نقيض العنوان المخصص هذا نتيجه المقدمه الاولى

اما نتيجه المقدمه الثانيه الفرق بين الوجود المحمولى والعدم المحمولى وبين الوجود النعتى والعدم النعتى فان الوجود اذا اضيف الى ماهيته فهو وجود محمولى والعدم اذا اضيف الى ماهيته فهو عدم محمولى واذا اضيف الى موضوعه فهو وجود نعتى واذا اضيف العدم العرض الى موضوعه فهو عدم نعتى هذا نتيجه المقدمه الثانيه واما نتيجه المقدمه الثالثه هى ان العدم الذى مأخوذ فى موضوع العام بمقتضى الدليل المخصص فان الدليل المخصص يدل على تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص وقد ذكر قدس سره ان نتيجه المقدمه الثالثه ان هذا العدم عدم نعتى وليس محمولى وقد بنى على ذلك انكار جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه مثلا قد ورد فى الروايات ان المرآه تحيض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الى ستين فان هذا الدليل المخصص المتوصل بالاستثناء يوجب تقيد موضوع العام بالمرآه التى لا- تكون قرشيه يوجب تقيد الموضوع بعدم عنوان المخصص وهو القرشيه وذكر قدس سره ان هذا التقيد عدم نعتى وهذا العدم عدم نعتى فاذا دليل المخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتى فان كانت له حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقائه واما اذا لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فيه كما هو الحال فى هذا المثال فان اتصاف المرآه بعدم القرشيه ليس له حاله سابقه فان المرآه منذ وجودها ومنذ تولدها نشك فى انها متصفه بالقرشيه او لا تكون متصفه بها فأذن ليس اتصافها بالقرشيه اله سابقه ولا لاتصافها بعدم القرشيه حاله سابقه واما استصحاب عدم القرشيه بنحو الاستصحاب بالعدم الازلى الذى هو عدم محمولى فهو ان كان جارى فى نفسه الا- انه لا اثر له فان الاثر مترتب على العدم النعتى ولا يكون مترتب على العدم المحمولى والمفروض من الاستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت ومن اجل ذلك انكر جريان الاستصحاب فى العدم الازلى لأنه لا يترتب عليه أى اثر والاثر انما يترتب على العدم النعتى واستصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وقد ذكر قدس سره فى رسالته فى اللباس المشكوك اذا شككنا فى ثوب ان مادته من اجزاء ما لا يؤكل لحمه او انه من اجزاء ما يؤكل لحمه فعندئذ اذ كانت مادته من اجزاء مالا يؤكل فانه مانع للصلاه فان لبس ما لا يؤكل مانع فى الصلاه وقد ورد فى الروايه لا تصلى فى ما لا يؤكل لحمه ولا فى شعره ولا فى وبره ولا فى روثه وفى كل شىء منه لا تجوز الصلاه فيه فاذا وجود الا-جزاء الغير مأكول الحم مانع عن الصلاه وعلى هذا اذا صلى فى هذا الثوب نشك فى ان هذه الصلاه مقترنه بالمانع او ليس مقترنه بالمانع فاذا ليس لاقترانها بالمانع حاله سابقه ولا لعدم اقترانها بالمانع حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب واما استصحاب عدم الاقتران بنحو الاستصحاب العدم الازلى وان كان فى نفسه جارى الا انه لا يثبت عدم الاقتران بنحو العدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت وعلى هذا ذكر ان استصحاب العدم الازلى لا يجرى هذا نتيجه ما ذكره قدس سره فان المخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم النعتى ومن اجل ذلك لا يجرى الاستصحاب الا اذا كانت للعدم النعتى حاله سابقه ولا فلا يجرى الاستصحاب وقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره انما ذكره المحقق النائينى قدس سره من المقدمات فهى لا تنتج هذه النتيجه وهى عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اما المقدمه الاولى وهى ان المخصص سواء كان متصل ام منفصل فالمخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص أى بنقيضه ولا تدل على ان هذا العدم عدم نعتى ولا اشعار به بذلك فمفاد دليل المخصص تقيد موضوع العام لعدم عنوان المخصص اما ان هذا العدم

عـدم نعتی او عـدم محمولی فدلیل المخصـص غیر ناظر الی ذلک بل یمکن القول بان دلیل المخصـص ظاهر ان هذا العدم عدم محمولی وان العدم النعتی بحاجه الی مؤونه زائده ثبوتا واثباتا کما سوف نشـیر الیه فأذن المقدمه الاولی لا تقتضـی ان هذا العدم عـدم اکیـد واما المقـدمه الثانیه فهی فی مقام الفرق بین الوجود والعـدم المحمولیین وبین الوجود والعـدم النعتیین فی مقام الفرق بینهما ولا نظر الی ان العـدم المأخوذ فی موضوع العام هل هو عـدم نعتی او انه عـدم محمولی واما المقدمه الثالثه وهو ما اذ کان الموضوع مرکب فـاذا کـان الموضوع مرکب من جوهرین او عرضـین او جوهر وعرض قـائم بجوهر اخر فلا اشـکال فیه فان احد جزئی الموضـوع لیس نعت للجزء الاـخر وفرضـنا انه لم یأخـذ فی الموضـوع أی عنـوان زائـد غیر ذات الجزئیین کعنوان التقـارن والحوق والسـبق وغیر ذلک فان کان الموضوع بکلا جزئیه محرز بالوجـدان او محرز بالتعبـد او احدهما بالتعبد والاخر بالوجدان یترتب علیه اثره وانمـا الکلاـم فی مـا اذا کان الموضوع مرکب من العرض والجوهر من الغرض ومحله کعـداله زیـد وکریه الماء وقرشیه المرآه فاذا کان الموضوع مرکب من العرض ومحله فلا شـبهه فی ان العرض نعت لمحله فالعرض بوجوده النعتی مأخوذ فی الموضوع لان العرض فی نفسه نعت للموضوع واذا اخذ بالموضوع بطبیعه الحال یکون المأخوذ وجوده النعتی فان وجوده فی نفسه وجود نعتی واذا کـان المـأخوذ فی الموضوع وجوده النعتی فـان کـانت له حاله سابقه فلا مانع من استصـحاب بقائه وان لم تکن له حاله سابقه فلا یمکن اثباته باستصحاب بقاء وجود المحمول فان استصحاب بقاء المحمول لا یمکن اثبات الوجود النعتی الاـ القول بالأصـل المثبت ومحـل الکلاـم بین المحقق النائینی قـدس سـره والسـید الاسـتاذ نفیا واثباتا فی ما اذا کان المأخوذ فی الموضوع عدم العرض عدم العداله عدم الکریه عدم القرشـیه فهل المأخوذ العدم النعتی کما ذکره المحقق النائینی قدس سـره او ان المأخوذ العـدم المحمولی فان کان العـدم النعتی فلا یجری الاستصـحاب فی الاعدام الازلیه وان کان العدم المحمولی یجری الاستصحاب فی الاعدام الأزلیه ومحل الخلاف بین المحقق النائینی قدس سره والسید الاستاذ فی هذه النکته

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذكرنا ان منشئ الخلاف بين السيد الاستاذ قدس سره والمحقق النائينی قدس سره فی عدم العرض ان المحقق النائينی قدس سره ان عدم العرض عدم نعتی فمن اجل ذلك انكر جريان الاستصحاب فی الاعدام الازليه واما السيد الاستاذ بنی علی انه عدم محمولی فلا مانع فی جريان الاستصحاب فی الاعدام الازليه فاذا نقطه الاختلاف انما هو فی عدم العرض الذی هو مأخوذ فی موضوع العام فان الدليل المخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فذهب المحقق النائينی قدس سره الی ان هذا العدم عدم نعتی واما السيد الاستاذ فقد اختار انه عدم محمولی اما المحقق النائينی فقد ذكر ان عدم العرض عدم نعتی كما ان وجوده وجود نعتی فاذا ورد من المولی يستحب اكرام العلماء ثم ورد فی دليل يجب اكرام العلماء العدول فان هذا الدليل المخصص يوجب تقيد موضوع العام بالعالم الذی لا يكون فاسقا فاذا الموضوع مقيد بعدم الفسق وذكر قدس سره ان عدم الفسق عدم نعتی وليس عدم محمولی وقد استدل علی ذلك بأمرين

الاول : ان نقيض الوجود النعتی عدما نعتی وبما ان وجود العرض وجود نعتی لموضوعه فی الخارج فالنقيض الوجود النعتی عدم النعتی فان نقيض الشیء هو البديل له فان نقيض البديل له فان نقيض الوجود النعتی هو العدم النعتی ، هكذا ذكره قدس سره

والجواب عن ذلك : ان وجود العرض يختلف عن عدم العرض فی عده نقاط ، الاولی : ان وجود العرض فی نفسه عين وجوده بموضوعه وهذا ليس بمعنی ان للعرض وجودين فی الخارج وجود فی نفسه ووجود فی موضوعه بل وجود واحد وهذا الوجود الواحد سنخ وجوده اذا وجد فی الخارج لابد ان يوجد فی موضوع محقق فيه فاذا وجود العرض المحمولی عين وجوده النعتی وهو الوجود المرتبط بالموضوع ومضاف للموضوع بينما العدم فی العرض ليس كذلك فان عدم العرض فی نفسه ليس عين عدمه لموضوعه وعدم العرض عدم محمولی وهو ليس عدم النعتی وهو عدم العرض الثابت لموضوعه فان عدم العرض عدم ازلی وثابت فی الازل ولا يتوقف علی أی موجود فی الخارج فاذا لا يعقل ان يكون عدم العرض المحمولی عين عدم العرض النعتی فان عدم العرض النعتی لابد ان يكون موجود فی الخارج وعدم العرض عدم ازلی ولا يتوقف علی أی موجود فی الخارج فمن هذه النقطه يختلف عدم العرض عن وجود العرض

ص: ١٠

النقطه الثانی : ان وجود العرض مضاف الی موضوعه ومرتبط بموضوعه وهذا الارتباط متمثل فی النسبه بين وجود العرض المحمولی وبين موضوعه فی الخارج وهذه النسبه نسبه تخصصيه قائمه بين وجود العرض وهو الوجود المحمولی وبين موضوعه فان هذه النسبه تخصص العرض الی حصه خاصه ، ومن اجل ذلك تسمی بالنسبه التخصصيه وهذه النسبه قائمه بين وجود العرض وهو الوجود المحمولی وبين موضوعه بينما هذه النسبه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه فی الخارج فان عدم العرض ثابت فی الازل ولا يتوقف علی أی موضوع فی الخارج حتی تتصور النسبه بينهما بين عدم العرض وموضوعه فی الخارج فاذا وجود العرض متقوم بهذه النسبه أی النسبه التخصصيه بينما هذه النسبه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه فی الخارج فان عدم

العرض عدم ازلی ثابت فی الازل ولا یتوقف علی أی شیء أی موجود فی الخارج

النقطه الثالثه : ان وجود العرض وجود مرتبط بموضوعه فی الخارج ومتخصص به ومتقید به واما عدم العرض فهو لیس متخصص فی نفسه ولیس متقیدا بنفسه ولیس مرتبطا بنفسه بل هو عدم متخصص فان المتخصص بالموضوع العرض فالعدم عدم العرض أی عدم المتخصص بالموضوع عدم المتقید ، فاذا الربط والتقید والنعت انما یتصور فی طرف المعدوم وهو العرض فان المعدوم هو العرض فالنعت والتقید انما یتصور فی المعدوم ولا یعقل ان یکون العدم نعتا لا عالم الازل فلانه لا موضوع له فی هذا العالم حتی یکون العدم نعتا له ولا فی الخارج فان فی الخارج الموجود هو موضوع وجود العرض والعرض هو المتخصص بالموضوع والمتقید به والمرتبط به واما عدم العرض فهو عدم المتخصص وعدم المرتبط وعدم المتقید ، فالنتیجه ان عدم العرض عدم النعت وعدم المتخصص لا انه متخصص وعدم المرتبط بالموضوع لا انه مرتبط بالموضوع مباشره فاذا عدم العرض عدم النعت لا انه نعت

ونتيجه هـذه النقاط : ان عـدم العرض لا يتصور ان يكون عـدم نعتيا لا يعقل ان يكون عدما نعتيا والمفروض ان دليل المخصـص الـذى يـدل على تقيـد موضوع العـام بعـدم عنوان المخصـص ايضـا لاـ يـدل على ان هـذا العـدم عـدم نعتى بـل لو قلنـا بان دليل المخصـص ظاهر فى ذلك فلابد فى التصـرف فيه فانه لا يتصور كون هذا العدم عدم نعتى فاذا لا يمكن تصوره فى مقام الثبوت فلاغ يصل الامر الى مقام الاثبات فالنتيجه ان هـذا العـدم لا يتصور ان يكون عـدم نعتى هـذا من ناحيه ، ومن ناحيه اخر قـد فسـر النعت بمجموعه من التفاسير

التفسـير الاـول : ان وجـود العرض نعت لموضـوعه النعت عبـاره عن وجود الرابـط ووجود الرابـط هو اضـعف مراتب الوجود فى مقابل وجود الجوهر والعرض وهو من اضعف مراتب الوجود قد فسر بذلك

التفسـير الثانى : ان النعت عباره عن وجود الرابط وهو وجود العرض وقد فسـره بذلك المحقق النائينى قدس سره ان النعت عباره عن وجود الرابط وهو وجود العرض

التفسير الثالث : ان النعت عباره عن النسبه التخصصيه بين العرض وموضوعه

امـا التفسـير الاول فقـد ذكره السـيد الاسـتاذ قـدس سـره فى رسالته فى اللباس المشـكوك وذكر ان المراد من النعت هو الوجود الثـابت ولكنه عـدل عن ذلـك فى بحث الوصول وبنى على ان وجود الرابـط لاـ دليل عليه بل هو خلاف الوجـدان واشـكل على المحقق الاصـفهانى قـدس سـره الـذى يقول بوجود الرابـط اشـكل عليه بـانه لا دليل على وجود الرابط بل هو خلاف الوجـدان ، وكيف ما كان سواء أقلنا بوجود الرابط ام لم نقل فوجود الرابط اذا كان معنى النعت وجود الرابط فعدم العرض لا يعقل ان يكون نعتـا فـان وجود الرابـط لاـ يتصور الاـ بين الوجودين فهو متقوم بكلا طرفيه ولابـد ان يكون طرفاه موجودين لاسـتحاله تقوم الامر الوجودى للأـمر العـدمى فلاـ يمكن ان يكون طرف العـدم طرفا له فلو قلنا بان النعت عباره عن الوجود الرابط فلا يعقل ان يكون عـدم العرض نعتا فان وجود الرابط لابـد ان يكون متقوم بالوجودين ولا يعقل تقومه بالعدم لاسـتحاله تقوم الامر الوجودى بالأمر العدمى وهذا مستحيل

هذا مضافا الى ان الاستصحاب فى الاعدام الازليه لا يختص بالأعرض المعقوليه ووجود الرابط على القول به من الاعراض المقبوليه والاستصحاب فى الاعدام الازليه لا يختص بالأعراض المعقوليه فان هذا الاستصحاب كما يجرى فى الاعراض المعقوليه كذلك فى الاعراض الانتزاعيه وبالأمور الاعتباريه كالطهاره والنجاسه وما شاكل ذلك ، فاذا تفسير النعت بالوجود الرابط غى صحيح وتفسير خاص لا يشمل جميع موارد النزاع فان النزاع لا يختص بالأعراض المعقوليه وانه كما يجرى النزاع فى الاعراض المعقوليه كذلك يجرى فى الامور الاعتباريه وكذلك بالأمور الانتزاعيه كاتصاف الجسم بالفوق او بالتحت او باليمين او بالشمال او بالسبق والحوق او كاتصاف الجسم بالطهاره او بالنجاسه

فهذا التفسير اخص من المدعى فلا يمكن المساعده عليه .

جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الى هنا قد تبين ان عدم العرض لا يمكن ان يكون عدما نعتيا على ضوء النقاط التى ذكرناها وانه يختلف عن وجود العرض لهذه النقاط فمن اجل ذلك لا يمكن ثبوتا ان يكون عدم العرض عدما نعتيا ، وما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان العرض النعتى نقيض الوجود النعتى مبنى على التسامح فان النعتيه صفه زائده على وجود العرض وعباره عن ارتباط العرض بالموضوع وتحسسه به والعدم انما هو نقيض الوجود لا نقيض الخصوصيه الزائده ووجود العرض وجود محمولى ليس نعتيا ووجود العرض المتخصص بالخصوصيه الزائده وجودٌ نعتى والا فوجود العرض فى نفسه وجود محمولى والنعتيه خصوصيه زائده على وجوده والمفروض ان عدم العرض نقيض الوجود والعدم عدم ازلى وهو محمولى وهو نقيض الوجود المحمولى ، فما ذكره قدس سره من ان نقيض الوجود النعتى عدم نعتيه فما ذكره مبنى على عدم الدقيه فان العدم نقيض وجود عرضه لا الخصوصيه الزائده فان نقيض الخصوصيه الزائده عدمها

ص: ١٣

فالنتيجه انما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى هذا الوجه غير تام ، ومن جهه اخرى ذكرنا ان النعتيه قد فسرت بثلاثه تفسيرات الاول ان المراد من النعت الوجود الرابط هو الوجود الذى ذهب اليه الفلاسفه وهو الوجود الرابع من اضعف مراتب الوجود فان الوجود وجود الجوهر ووجود العرض ووجود الرابط وهو القسم الرابع من اضعف مراتب الوجود والفلاسفه ملتزمه بذلك وكذلك المحقق الاصفهانى قدس سره واما السيد الاستاذ قدس سره فقد انكره فى بحث الاصول انكر الوجود الرابط وانه لا برهان عليه وانه مخالف للوجدان فان فى الخارج وجود الجوهر ووجود العرض والوجود الرابطيه أى نعتيه العرض لموضوع موجود فى الخارج

واما الوجود الرابع فهو خلاف الوجدان مضافا الى انه لا برهان عليه ولذا انكر ما ذكره استاذه قدس سره أى المحقق الاصفهانى قدس سره لكن السيد الاستاذ قدس سره قد التزم بالوجود الرابط فى رسالته فى اللباس المشكوك قد التزم ان المراد من النعت

هو الوجود الرابط ، الظاهر ان مراده من وجود الرابط الذى التزم فى رسالته فى اللباس المشكوك ان مراده من وجود الرابط مطلق الربط بين العرض ومحله سواء اكان العرض من الاعراض المقبوليه او من الاراض الانتزاعيه او من الاعراض الاعتباريه فان الانتزاعيه لا تختص بالأعراض المقوليه فالانتزاعيه موجوده فى الاعراض الانتزاعيه ايضا فان اتصاف الجسم بالفوقيه او بالتحتيه او بالسبق او بالحوق فهو من الوجود النعتى مع ان الامور الانتزاعيه ليست من الاعراض المقوليه فأنها ثابته فى لوح الواقع وموجوده فى لوح الواقع وان لم تكن موجوده فى لوح الوجود فان الامور الانتزاعيه لا توجد فى الخارج فأنها موجوده فى لوح الواقع اعم من لوح الوجود والرابط بين الوجودين الموضوع وهو الجسم وبين الامر الانتزاعى الرابط بينهما موجود وهذا الرابط ليس من سنخ الاعراض المقوليه بل هو ربط ونسبه بين الامر الانتزاعى وبين موضوعه الجسم فوق الجسم تحت وما شاكل ذلك او الامور الاعتباريه كتصاف الجسم بالطهاره او بالنجاسه مع ان الطهاره امر اعتبارى لا توجد الا فى عالم الاعتبار وكذلك النجاسه او المرآه مطلقه والطلاق امر اعتبارى او المرآه متزوجه فالزواج امر اعتبارى وهكذا مع ان الربط بين الزوجيه والمرآه موجود وبين الطلاق والمرآه موجد الربط ، فاذا مراده قدس سره من وجود الرابط الذى ذكره قدس سره فى اللباس المشكوك ان مراده اعم من الاعراض المقوليه ومراده من وجود الرابط النسبه بين الموضوع وبين العرض سواء اكان العرض من الاعراض المقوليه او من الانتزاعيه او من الاعتباريه فالنسبه بينهما موجود ويعبر عن هذه النسبه بالوجود الرابط ووجود كل شيء بحسبه ووجود الامر الانتزاعى فى لوح الواقع لا فى لوح الوجود ووجود الامر الاعتبارى فى عالم الاعتبار لا فى عالم الواقع فمراده قدس سره من الوجود الرابط اعم من وجود الرابط الذى هو من الاعراض المقوليه أى المراد من وجود الرابط النسبه ومطلق الربط سواء كان بين العرض ووجوده فى الخارج او بين الجسم وبين الامر الانتزاعى فى لوح الواقع او بين الجسم وبين الامر الاعتبارى فى عالم الاعتبار اذا لا تناقض بين ما ذكره قدس سره فى رسالته فى اللباس المشكوك وما انكره فى بحث الاصول من وجود الرابط وان لا دليل عليه ومراده من وجود الرابط الذى ذكره فى رسالته فى اللباس المشكوك مطلق النسبه بين العرض وموضوعه سواء كان العرض من الاعراض المقوليه او من الاعراض الانتزاعيه او من الاعراض الاعتباريه وعلى ضوء هذا التفسير لا يمكن ان يكون العرض عدم نعتى لان النسبه لا تتصور الا بين طرفيه الموجودين اما فى عالم الخارج او فى لوح الواقع كما فى الامور الانتزاعيه او فى عالم الاعتبار ولا يعقل وجود النسبه بين الامر العدمى والامر الوجودى لاستحاله تقوم الامر الوجودى بالأمر العدمى فاذا وجود الرابط بهذا المعنى لا يتصور بين عدم العرض وموضوعه لاستحاله تقوم الامر الوجودى للأمر العدمى

التفسير الثانی : ان المراد من النعت الوجود الرابط فان وجود العرض فی نفسه وجود محمولی واما وجوده لموضوعه وجود رابطی فان وجوده فی نفسه عین وجوده لموضوعه وموجوده لموضوعه فهو وجود رابطی والمراد من النعت هو الوجود الرابطی فان النعت ربط لموضوعه الموجود فی الخارج باعتبار انه متعلق به ومرتبط به ومتخصص به بهذا الاعتبار نعت له وصفه له فان العرض لا یوجد فی الخارج الا فی موضوع محقق فیه نعم یمکن تصور العرض بعالم الذهن بنفسه ویمکن تصوره نعتا لغیره وکلاهما ممکن یتصور العرض فی نفسه ویتصور العرض صفه للغیر ونعت لموضوعه لکن هذا فی عالم التصور وعالم الذهن فقط واما فی عالم الخارج فلا یمکن وجود العرض مستقل فالعرض اذا وجد وجد فی موضوع محقق فی الخارج ولا یعقل وجوده مستقل فی الخارج فان وجوده فی نفسه عین وجوده لموضوعه فی الخارج وهذا هو المراد من النعت فاذا وجود العرض لموضوعه هو عرض للموضوع وصفه وقد اختار هذا التفسیر المحقق النائینی قدس سره وهذا التفسیر فیه اشکالان

الاشکال الاول : ان الوجود الرابط مختص بالعرض ولا یتصور هذا الوجود الرابطی فی الامور الاعتباریه ولا فی الامور الانتزاعیه مع ان الانتزاعیه لا تختص بالعراض المقولیه فکما انها فی الاعراض المقولیه کذلک هی فی الامور الانتزاعیه وفی الامور الاعتباریه واما الوجود الرابطی فهو مختص بالأعراض المقولیه

الاشکال الثانی : ومضاف الی ذلک انه ینافی مسلکه قدس سره فانه یری ان عدم العرض عدم نعتیا وعلی هذا فلا یعقل ان یکون عدم العرض عدم نعتی فان النعت معناه وجود الرابطیه ومن الواضح ان ثبوت عدم العرض فی نفسه لیس عین ثبوته المحقق فی الخارج کوجوده فان وجود العرض فی نفسه عین وجوده فی موضوعه فی الخارج فمن اجل ذلک وجوده وجود رابطی ، واما عدم العرض لیس کذلک فان عدم العرض عدم ازلی ثابت فی الازل ولا یتوقف علی أی موجود فی الخارج فهذا التفسیر منافی لما اختاره قدس سره

التفسير الثالث : ان المراد من النعت النسبه التحسسيه فان هذه النسبه الموجوده بين العرض وموضوعه فهذه النسبه نسبه تخصصيه فأنها توجب تخصص العرض بهذا الموضوع ، فاذا المراد من النعت هو النسبه التخصصيه وهذه النسبه لا تختص بالأعراض المقوليه كما انها فى الاعراض المقوليه كذلك فى الاعراض الانتزاعيه وفى الاعراض الاعتباريه فهذه النسبه ثابته وهى النسبه التخصصيه فاذا المراد من النعت هو النسبه التخصصيه وعلى ضوء هذا التفسير ايضا لا يمكن ان يكون عدم العرض نعتا فان النسبه التخصصيه لا تتصور بين عدم العرض وموضوعه لفرض ان عدم العرض فى نفسه ليس عدم العرض لموضوعه حتى تتصور هذه النسبه وعلى ضوء هذا التفسير ايضا لا يمكن ان يكون عدم العرض من العدم النعتى

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى من ان عدم العرض عدم نعتى فهو لا ينسجم مع شيء من هذه التفاسير للنعت فالنتيجه ان عدم العرض لا يمكن ان يكون عدم نعتى هذا كله فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فقد ذكر المحقق النائينى قدس سره دليل اخر الى ان عدم العرض عدم نعتى ..

جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الوجه الثانى : مما ذكره المحقق النائينى قدس سره ان انقسام الموضوع بلحاظ نعوته من الانقسامات الاوليه وفى المرتبه السابقه كانقسام الانسان الى العادل او الفاسق فان هذه الانقسامات الاوليه فالموضوع فى مقام جعل الحكم اما ان يلحظ مطلقا بالنسبه الى هذه الانقسامات او مقيدا ولا ثالث لهما لاستحاله الاهمال فى الواقع من المولى الحكيم العالم به بان لا يكون الموضوع مطلقا بالنسبه الى هذه الاقسام ولا مقيدا هذا غير معقول والعدم النعتى والوجود النعتى من الانقسامات الاوليه فان العدم النعتى وصف للموضوع وكذلك الوجود النعتى وصف للموضوع بينما عدم المحمول والوجود المحمولى من الانقسامات الثانويه للموضوع ومن مقارنات الموضوع لا من اوصاف الموضوع فاذا العدم النعتى والوجود النعتى من الانقسامات الاوليه للموضوع واما العدم المحمولى والوجود المحمولى من الانقسامات اللاحقه أى الثانويه للموضوع فان المولى حين جعل الحكم فى الانقسامات الاوليه اما ان يجعله للموضوع مطلقا او يجعله للموضوع المقيد بأحد اقسامه الاوليه والثالث غير متصور لاستحاله الاهمال فى الواقع

ص: ۱۶

وعلى هذا ففى المقام الامر يدور بين ان يكون موضوع العام بعد التخليص مطلقا بالإطلاق النعتى او مقيدا بالعدم النعتى لانهما من اوصاف الموضوع ومن الانقسامات الاوليه فالمولى فى مقام الجعل اما ان يلاحظ الموضوع العام مطلقا بعد التخصيص او مقيدا بقيد عدمى بنحو العدم النعتى ولا ثالث فى البين ولا شبهه فى ان الدليل المخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان الخاص فاذا لا محال ان يكون الموضوع مقيدا بعدم عنوان الخاص بنحو العدم النعتى فى المرتبه الاولى فاذا لا تصل النوبه الى العدم المحمولى او للوجود المحمولى فاذا كان موضوع العام بعد التخصيص مقيدا بالعدم النعتى فاذا تقيد الموضوع فى المرتبه الثانيه بالعدم المحمولى لغوا محضا لان العدم النعتى عين العدم المحمولى ولا فرق بينهما غايه الامر ان لوحظ بنفسه فهو عدم

محمولی وان لوحظ لغیره فهو عـدم نعتی لا انهما عدمین عدم محمولی وعدم نعتی بل عدم واحد ، فاذا کان موضوع العام مقیدا بالعـدم النعتی فیکون تقیـده بالعـدم المحمولی حینئـذ یکون لغوا وحینئـذ العدم النعتی من الانقسامات الاولیه فلا محال ان یکون مقیـدا بالعـدم النعتی ولاـ تصـل النوبه الی التقیـد بالعـدم المحمول یلاـنه من الانقسامات الموضوعه الثانیه ، هکـذا ذکره المحقق النائینی قدس سره وقد اورد علیه السید الاستاذ قدس سره تاره بالنقض واخری بالحل

اما النقض : فقـد ذکر قـدس سـره انما ذکره منقوض بالموضوعات المرکبه فان الموضوع اذا کان مرکبا من جوهرین او عرضـین لموضوع واحـد او لموضوعین ولاـ محـال یکون جزء الموضوع امـا ان یکون ملحوظـا بالمقارنه مع الجزء الاخر او ملحوظ بعـدم المقارنه معه لان المقارنه معه من الوجود النعتی وعـدم المقارنه معه من العدم النعتی ، وعلی هذا فالجزء الموضوع لا یخلو اما ان یلحـظ مقـارنه مع الجزء الاخر او یلحظ مقیـدا بعـدم المقارنه مع الجزء الاخر او مطلقا ولا رابع فی البین فاذا جزء الموضوع اما ان یلحظ مقیدا بالمقارنه مع الجزء الاخر بنحو الوجود النعتی وبمفاد کان الناقصه او یلحظ مقیدا بعدم المقارنه مع الجزء الاخر بمفاد کـان النـاقصه او العـدم النعتی او مطلقا ولا رابع فی البین ، واما الفرض الثانی والثالث فهو خلاف المفروض ولا یمکن باعتبار ان المفروض فی الموضوعات المرکبه ان احـد الجزئیین مقارن للجزء الاخر فلا محال ان یکون الملحوظ تقید کل جزء بمقارنته مع الجزء الاخر واما فرض تقیـده بعدم مقارنته مع الجزء الاخر فهو خلاف المفروض ولا یمکن ان یجتمع مع الاخر والا لزم التناقض والتهافت ، وکذلک لا یمکن الاطلاق لان الاطلاق لا یجتمع مع التقید ویلزم الجمع بینهما الجمع بین المتناقضین والمتهافتین فاذا نتیجه ذلـک ان موضوع المرکـب غیر متصور فان لازم ذلک ان الموضوع اذا کان مرکبا من عرضـین وجوهرین فلا بـد ان یکون المولی یلحظ الموضوع مقیـدا مع المقارنه مع الجزء الاخر الـذی هو بمفاد کان الناقصه باعتباره من الانقسامات الاولیه ولا تصـل النوبه الی الانقسامـات الثانویه وهو مقارنه ذات جزء مع ذات جزء اخر فلا تصل النوبه الیه بمفاد کان التامه فان لها احـد الجزئیین مقارنه مع الجزء الاخر وهو بمفاد کان الناقصه وهو من الانقسامات الاولیه ، وعلی هذا فالموضوع المرکـب من ذاتی الجزئیین غیر متصور فاذا ما هو جواب المحقق النائینی عن ذلک وهو جواب عما ذکره قدس سره

واما الحل : فقد ذكر فى حله امرين الاول ان للموضوع لوازم وملزومات وملازمات ومن الواضح انه لا يتصور الاطلاق والتقيد والاهمال بالنسبه الى لوازم الموضوع اوصافه الملازمه للموضوع وجودا فى الخارج ، اما عدم تصور الاطلاق فمعنى الاطلاق انه لا ملازمه بين وجود الموضوع ووجود لازمه هذا هو معنى الاطلاق مثلا اكرم العالم فهو مطلق بالنسبه الى كونه فاسقا او عادلا او نحويا او غيره بالنسبه الى هذه الخصوصيات مطلقا لعدم الملازمه بين وجود الموضوع والعالم وبين كونه عادلا وكونه فاسقا وهذا هو معنى الاطلاق والاطلاق غير متصور بالنسبه الى ما هو لازم وجود الموضوع فاذا وجود الموضوع وجد لازمه ايضا فلا يتصور الاطلاق بالنسبه اليه ولا التقيد فان وجوده بعد وجود الموضوع ضرورى فالتقيد به لغو محظ وجزاف فاذا لا يتصور اطلاق بالنسبه الى لوازم وجود الموضوع وملازماته وملزوماته ولاـ التقيد ولاـ الاهمال فان معنى الاهمال هنا هو ان المولى لم يلاحظ لوازم الموضوع فى مقام جعل الحكم لم يلاحظ لوازم الموضوع لا وجودا ولا عدما هذا هو معنى الاهمال فى المقام

فاذا الاطلاق والتقيد والاهمال غير متصورا بالنسبه الى لوازم الموضوع لوازم وجوده فى الخارج وملزوماته وملازماته مثلا للصلاه الى القبله لوازم فى مثل بلد العراق او غيره من البلدان فى طرف الشمال فان المصلى اذا وقف الى للصلاه الى القبله فيمينه طرف المغرب قهرا وهو من لوازم الصلاه الى القبله ويساره الى طرف المشرق وخلفه طرف الشمال وهذه من لوازم الصلاه الى القبله ومن الواضح انه لاـ معنى للإطلاق والتقيد بالنسبه الى هذه اللوازم فالمولى فى مقام جعل الوجوب للصلاه الى القبله لا يعقل اطلاقه بالنسبه الى هذه اللوازم ولا التقيد ولا الاهمال ومعنى الاهمال ان المولى لم يلاحظ هذه الاوازم هذه النقطه التى ذكرها السيد الاستاذ قدس سره فهى لا ترتبط فى المقام

النقطه الثانيه : التى هى جواب عن المحقق النائينى قدس سره صحيح ان العدم النعتى والوجود النعتى من الانقسامات الاوليه وان اوصاف الموضوع من الانقسامات الاوليه والعالم اما عادل او فاسق وهذا من الانقسامات الاوليه الانسان اما هاشمى او غير هاشمى فهو من الانقسامات الاوليه تقسيم الموضوع بلحاظ او صافه المفارقه من الانقسامات الاوليه واما تقسيمه بلحاظ مقارناته كعدم المحمولى والوجود المحمولى فان عدم المحمول ليس وصفا للموضوع والوجود المحمولى ليس وصفا للموضوع بل هو مقارن له ، صحيح ان الانقسامات الاوليه فى المرتبه السابقه على الانقسامات الثانويه هذا صحيح ولكن فى مقام جعل الحكم والمولى اذا جعل الحكم للموضوع فله ان يأخذ العدم النعتى فى موضوع الحكم وله ان يأخذ عد المحمولى فهو بيد المولى فالمولى فى مقام جعل الحكم له ان يأخذ قيد الموضوع العدم المحمولى وله ان يأخذ قيد الموضوع العدم النعتى وكذلك الحال بالنسبه للوجود النعتى والوجود المحمولى وهذا واضح فان الامر بيد المولى فى مرحله الجعل فاذا جعل الحكم وجوب الاكرام للعالم فله ان يأخذ العدم النعتى قيدا له وله ان يأخذ العدم المحمولى فيه وله ان يأخذ الوجود النعتى قيدا له وله ان يأخذ الوجود المحمولى وما ذكره المحقق النائينى لا يمكن اتمامه بل هو من الواضحات ان الامر بيد المولى ولا فرق بين مقارنات الموضوع واوصاف الموضوع فى مرحله الجعل اخذه فى الموضوع بيد المولى فالمولى أى منهما رأى فيه مصلحه فهو مأخوذ فيه فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان اخذ الانقسامات الاوليه فى المرتبه الاولى وان لم يتمكن فاخذ الانقسامات الثانويه فى المرتبه الثانيه فالأمر ليس كذلك فان اخذ القيود تماما بيد المولى سواء كان احدها متقدم على الاخر رتبتا او لا يكون متقدم عليه رتبتا ، وقد وجه بعض المحققين كلام المحقق النائينى بوجه اخر ...

ص: ١٩

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

تحصل مما ذكرنا انما ذكره المحقق النائينی قدس سره من ان التقسيمات الاوليه فی المرتبه المتقدمه علی التقسيمات الثانويه والعدم النعتی والعدم المحمولی من التقسيمات الاوليه باعتبارها انها اوصاف للموضوع ومن حالاته ونعوت الموضوع ومن الواضح ان اوصاف الموضوع متقدمه رتبتا علی مقارنات الموضوع ، ما ذكره قدس سره مبنی علی الخلط بين تقدم التقسيمات الاوليه علی التقسيمات الثانويه بالنسبه الی الموضوع فان التقسيمات الاوليه باعتبار انها او صاف للموضوع ومن حالاته ونعوته فی المرتبه السابقه علی التقسيمات الثانويه وهی مقارنات الموضوع كالعدم المحمولی والوجود المحمولی ومحل الكلام ليس فی ذلك انما هو فی التقدم والتأخر فی مرحله الجعل والمفروض انه لا تقدم ولا تأخر للتقسيمات الاوليه علی التقسيمات الثانويه فی مقام اللحاظ فی مرحله جعل الحكم فان المولی فی مقام جعل الحكم له ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع اذا كان فيه ملاك التقيد وله ان يأخذ العدم المحمولی قيدا للموضوع فالأمر بيد المولی وبما ان فعل المولی لا يمكن ان يكون جزاف فبطبيعه الحال يكون اخذه مبنی علی وجود الملاك فان كان الملاك فی تقيد الموضوع بالعدم النعتی فالمولی يأخذه قيدا للموضوع و صفه للموضوع واذا كان الملاك حين اخذ الموضوع مقيدا بالعدم المحمولی فيأخذه العدم المحمولی كجزء الموضوع وهكذا بالنسبه الی الوجود النعتی والعدم المحمولی

اذا لا تقدم ولا تأخر فی مقام اللحاظ فی مرحله جعل الحكم فالمولی له ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع وله ان يأخذ العدم النعتی قيدا للموضوع فاذا جعل وجوب الاكرام للعالم ثم استثنی منه الفاسق فعدم الفسق يمكن اخذه بنحو العدم النعتی فی الموضوع وهو العالم ويمكن اخذه بنحو العدم المحمولی فلا تقدم للعدم النعتی علی العدم المحمولی فما ذكره المحقق النائينی قدس سره مبنی علی الخلط وهذا من الواضحات ولا شبهه فيه

ص: ۲۰

ثم ان بعض المحققين قدس سره قد وجه كلام المحقق النائينی بالتوجيه الاتی وهو الفرق بين العدم النعتی والعدم المحمولی فان كان المأخوذ فی موضوع الحكم العدم النعتی فهو قيدا للموضوع مباشره ويسری الی الحكم ويكوون قيدا للحكم فی مرحله الجعل والاتصاف الفعل بالملاك فی مرحله المبادی فالعدم النعتی قيدا للموضوع ابتداء ومباشرةٍ ويسری منه الی الحكم ويكون قيدا فی مرحله الجعل وللملاك بمرحله المبادی ، واما العدم المحمولی فهو قيدا للحكم ابتدئا وليس قيدا للموضوع وعلی هذا فتقيد الموضوع بالعدم النعتی يغنی عن تقيد الحكم بالعدم المحمولی باعتبار ان تقيد الحكم بالعدم النعتی باعتبار ان تقيد الموضوع بالعدم النعتی يسری الی تقيد الحكم به ايضا فاذا كان الحكم مقيدا بالعدم النعتی فيكون تقيد الحكم بالعدم المحمولی لغوا ولهذا يكون تقيد الموضوع بالعدم النعتی يغنی عن تقيد الحكم بالعدم المحمولی واما العكس فلا

فتقيد الحكم بالعدم المحمولی لا يغنی عن تقيد الموضوع بالعدم النعتی ، هكذا ذكره قدس سره وفی هذا البيان نقطتان من الاشكال

النقطه الاولى : انه لا شبهه فى ان الموضوع قيدا للحكم مباشرً وقيده قيدُ للحكم سواء اكان قيده عدما نعتا او عدما محمولى او وجودا عدمى او وجود محمولى فقيد الموضوع قيدا للحكم والنكته فى ذلك ان الحكم مجعول فى الشريعه المقدسه بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده بالخارج بقيوده فان الموضوع قد اخذ مقدر الوجود ومفروض الوجود بتمام قيوده سواء كان قيوده من الاوصاف وحالات الموضوع ومقارناته فهو مأخوذ مفروض الوجود ، فكل قيد اخذ فى الموضوع مفروض الوجود فهو قيد للحكم فى مرحله الجعل وللملاک فى مرحله المبادى مثلا المولى جعل وجوب الصلاه للباغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت جعل للمكلف المقيد بهذه القيود وهذه القيود مفروضه الوجود وهى كما انها قيود للموضوع وهو المكلف كذلك قيود للحكم فى مرحله الجعل وهو وجوب الصلاه وكذلك قيود لاتصاف الصلاه بالملاک فى مرحله المبادى فان الصلاه انما تتصف بالملاک عند وجود هذه القيود لا مطلقا فاذا هذه القيود كما انها قيود للموضوع كذلك قيود للحكم فى مرحله الجعل وللملاک فى مرحله المبادى

ص: ٢١

واما فرض قيدا يكون قيد للحكم دون الموضوع فهو غير متصور وكون القيد قيدا للحكم فى مرحله الجعل وليس قيدا للموضوع فهو غير متصور وان كل قيدٍ اخذ فى لسان الدليل المتكفل لجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه فهو قيد للموضوع فكل قيدا مأخوذ فى لسان الدليل المتكفل لجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه فهو قيدا للموضوع وهو يرجع للحكم فى مرحله الجعل والى الملاك فى مرحله المبادى فلا يتصور ان يكون القيد قيدا للحكم فى مرحله الجعل بدون ان يكون مأخوذ للموضوع فى لسان الدليل وان لا يكون قيدا للموضوع ، نعم ان اريد بالعدم المحمولى قيدا للحكم فى مرتبه الفعليه فيرد عليه ان هذه المرتبه ليست من مراتب الحكم وليست بيد الشارع فان الذى بيد الشارع هو مرحله الجعل واما مرحله الفعليه فان فعليه الحكم بفعليه موضوعه امر قهرى وليست من مراتب الحكم ولا ترتبط بالشارع فاذا لا يتصور ان يكون القيد قيدا للحكم دون الموضوع فان كل قيد ٍ فى مرحله الجعل اذا اخذ فى لسان الدليل فهو قيدُ للموضوع مباشرةٍ وقيدٌ للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادى وعلى هذا فما جاء فى هذا البيان من ان العدم المحمولى قيدٌ للحكم دون الموضوع فلا يمكن المساعده عليه نعم فرقٌ بين العدم النعتى والعدم المحمولى فاذا كان المأخوذ فى الموضوع العدم النعتى فيكون الموضوع مقيدا ولا يكون مركبا واذا كان المأخوذ فى الموضوع العدم النعتى فيكون اخذه بنحو التقيد ويكون الموضوع مقيدا لا مركبا ، واما اذا كان المأخوذ فى الموضوع العدم المحمولى فيكون اخذه بنحو الجزئيه فيكون الموضوع مركبا وليس مقيدا هذا هو الفرق بينهما ولكن اخذ كلا منهما يغنى عن اخذ الاخر باعتبار ان العدم المحمولى عين عدم النعتى غايه الامر ان العدم النعتى مشتمل على خصوصيه زائده والا فالعدم عدما واحد سواء كان محمولى او كان نعتى فاذا كان نعتى ومأخوذ فى الموضوع لا بد ان يكون اخذه بنحو التقيد لا بنحو التركيب واما العدم المحمولى اذا اخذ فى الموضوع لابد ان يكون موضوعه بنحو التركيب وبنحو الجزئيه لا بنحو القيديه لأنه ليس بقيد

النقطه الثانيه : قد ظهر مما ذكرنا ان ما جاء فی هذا البیان ان تقید الموضوع بالعدم النعتی یغنی عن تقید الحکم بالعدم المحمولی واما تقید الحکم بالعدم المحمولی فهو لا یغنی عن تقید الموضوع بالعدم النعتی فهذا غیر صحیح وان سلمنا ان العدم المحمولی قیدا للحکم ولیس قیدا للموضوع فمع هذا لا یکون هذه النکته صحیحه وذلک لان تقید الموضوع بالعدم النعتی یسری الی تقید الحکم بالعدم النعتی فاذا کان الحکم مقیدا بالعدم المحمولی فهو یغنی عن تقید الحکم بالعدم النعتی فان تقید الحکم بالعدم النعتی حینئذ یکون لغوا فان تقیده بالعدم المحمولی یغنی عن تقیده بالعدم النعتی والمفروض ان تقید الموضوع بالعدم النعتی یسری الی تقید الحکم به فاذا یکون الحکم مقیدا بالعدم النعتی ، فاذا کان الحکم مقیدا بالعدم المحمولی فهو یغنی عن تقیده بالعدم النعتی فیکون تقیده بالعدم النعتی لغوا وعلی هذا فکما ان تقید الموضوع بالعدم النعتی یغنی عن تقید الحکم بالعدم المحمولی باعتبار ان تقید الموضوع بالعدم النعتی یسری الی تقید الحکم به ومع تقید الحکم بالعدم النعتی لا یبقی مجال لتقید الحکم بالعدم المحمولی وکذلک الحال الامر بالعکس فتقید الحکم بالعدم المحمولی فهو یغنی عن تقید الموضوع بالعدم النعتی باعتبار ان تقید الموضوع بالعدم النعتی یسری الی تقید الحکم به ومع تقیده بالعدم المحمولی فیکون تقیده بالعدم النعتی لغوا ، فالنتیجه ان هذا البیان غیر تام

ثم قد اشکل علی ذلک بانه کیف یمکن ان یکون العدم المحمولی قیدا للحکم ویکون الموضوع مطلقا ....

جریان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جریان الاستصحاب فی العدم الازلی

تقدم انما ذکره بعض المحققین قدس الله نفسه من الفرق بین العدم النعتی والعدم المحمولی وان العدم النعتی قیدٌ للموضوع مباشره وقید للحکم بواسطه الموضوع واما العدم المحمولی فهو قیدا للحکم فقط ولا یسری الی الموضوع ، واشکل علی هذا بانه لا یمکن ان یکون الموضوع مطلقا والحکم مقیدا وهذا تهافتٌ فان الموضوع یکون مطلق وغیر مقید واما الحکم فهو مقید فان موضوع الحکم فی الواقع ومقام الثبوت اما مطلق او مقید لاستحاله الاهمال فی الواقع فان کان مطلقا یلزم التهافت بین اطلاق الموضوع وتقید الحکم واذا کان مقید فتقید الحکم بالعدم المحمولی لغو فیلزم هذا المحذور

ص: ٢٣

وقد اجاب عن ذلک بان المراد من الموضوع ذات الطبیعه بلا قید وهی الطبیعه المطلقه ولیس المراد من الاطلاق الجمع بین قیود الموضوع وملاحظه الحکم لکل قید من قیود الموضوع بل المراد من الاطلاق الطبیعه المطلقه بلا قید وسرایه الحکم من هذه الطبیعه الی افرادها انما هی بحکم العقل ولا ترتبط بالشارع فان هذه السرایه انما هی بحکم العقل وامر قهری ولا صلت لها بالشارع ومن الطبیعی ان اطلاق الموضوع وهو الاطلاق بلا قیدٍ فی المرتبه السابقه یوجب سرایه الحکم الی تمام افراده اذا لم یقید هذه السرایه بما ینافی ذلک بالمرتبه المتأخره کالتقید بالعدم المحمولی فان التقید بالعدم المحمولی ینافی هذه السرایه الی تمام افراد الطبیعه المطلقه ، فاذا لا تنافی بین ذات المطلق فی الواقع ومقام الثبوت وبین تقید الحکم بالعدم المحمولی فی المرتبه السابقه تقتضی سرایه الحکم الی افراد حکم العقل وفی المرتبه المتأخره لا مانع من تقید هذه السرایه للعدم المحمولی او بقید

اخر فاذا لا تنافى بين هذا التقيد الذى هو فى مرتبه متأخره عن الاطلاق لا تنافى بينه وبين اطلاق الموضوع هكذا ذكره قدس سره

لكن الجواب عن ذلك واضح لما ذكرنا من ان قيد الحكم فى مرحله الجعل هو قيد الموضوع ولا يتصور التفكيك بينهما فان كل ما اخذ فى لسان الدليل قيدا للموضوع فهو قيد للحكم لان الحكم مجعول بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بقيوده وقيود الموضوع قيودٌ للحكم فى مرحله الجعل والشروط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى مثلا المولى جعل وجوب الحج على المكلف الباغ العاقل المستطيع فالاستطاعه قيدٌ للموضوع وقد اخذت فى لسان الدليل فى مرحله الجعل وهى شرط للحكم فى مرحله الجعل وشرط اتصاف الحج بالملاك فى مرحله المبادى فلا ملاك للحج بدون الاستطاعه كما انه لا ـ وجوب على المكلف بدون تحقق الاستطاعه فى الخارج فالاستطاعه التى هى قيد للموضوع وقد اخذت فى لسان الدليل مفروض الوجود فهى قيد للحكم فى مرحله الجعل وقيد للملاك فى مرحله المبادى فلا يتصور ان يكون الحكم مقيدا بقيد فى مرحله الجعل ولا يكون ذلك القيد قيد للموضوع ولم يأخذ فى لسان الدليل حين جعل الحكم هذا غير متصور وان اريد بذلك ان تقيد الحكم بالعدم المحمولى فى المرتبه الفعليه كما يظهر ذلك من الجواب وان اريد ذلك ان تقيد الحكم فى مرتبه الفعليه بالعدم المحمولى ان اراد ذلك فيرد عليه ان المرتبه الفعليه ليست من مراتب الحكم فان فعليه الحكم بفعليه موضوعه وقيود الموضوع امر قهرى لا ـ ترتبط بالشارع وليست بيد الشارع انما هو بيد الشارع هو جعل الحكم فى مرحله الجعل واما فعليه هذا الحكم بفعليه موضوعه وقيود الموضوع فهى امر قهريٌ لا ترتبط بالشارع ، وايضا ان القيد الذى لم يأخذ فى الموضوع فى مرحله الجعل فلا ـ يعقل فعليه الحكم بفعليته فان الحكم انما يسير فعليا بفعليه موضوعه بقيوده اذا كان الموضوع بتلك القيود مأخوذه مفروضه الوجود فى مرحله الجعل كالاستطاعه والبلوغ وما شاكل ذلك فان الاستطاعه قد اخذت مفروضه الوجود فى الخارج فوجوب الحج فعلى بفعليه الاستطاعه واما اذا لم تأخذ الاستطاعه قيدا للموضوع مفروض الوجود فى مرحله الجعل فلا تكون الاستطاعه حينئذ شرط لوجوب الحج ولا يعقل ان يصير وجوب الحج فعليا بفعليه الاستطاعه لأنها اجنبيه عنه

ص: ۲۴

فـاذا فعليه الحكم بفعليه موضـوعه بتمـام قيوده انمـا هى فى مـا اذا كـان الموضوع بتمـام قيوده مـأخوذ فى لسـان الـدليل مفروض الوجود لكى يكون تكون تلك الامور شروط فى مرحله الجعل وشروط الملاك فى مرحله المبادى ، فالنتيجه فى ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعده عليه

وايضا ما ذكره قدس سـره من ان تقيد الموضوع بالعدم النعتى حيث انه يسرى الى تقيد الحكم به اى بالعدم النعتى فهو يغنى عن تقيـد الحكم بالعـدم المحمولى فان الحكم اذا قيـد بالعـدم النعتى ولو بالواسـطه فهو يغنى عن تقيـده بالعدم المحمولى لان العدم المحمولى عين العدم النعتى واما تقيد الحكم بالعدم المحمولى فانه لا يغنى عن تقيد الموضوع بالعدم النعتى وفيه ايضا مسامحه ، صحيح انه تقيد الحكم بالعدم المحمولى لا يغنى عن تقيد العدم النعتى الا ان تقيد الموضوع بالعدم النعتى حيث انه يسـتلزم تقيد الحكم بالعـدم النعتى فاذا تقيـد الحكم بالعدم المحمولى يغنى عن تقيد الحكم بالعدم النعتى ولا يمكن الجمع بينهما لأنه لغو اذا قيد الحكم بالعدم المحمولى وبعد ذلك تقيده بالعدم المحمولى لغو فالنتيجه ما ذكره قدس سره لا يمكن المساعده عليه

الى هنـا قـد تبين ان عـدم العرض سواء اكـان العرض من الاـعراض المقوليه ام كان من الاعراض الانتزاعيه ام كان من الاعراض الاعتباريه فهو فى نفسه عـدم محمولى ولا يعقل ان يكون عدم نعتى فان العدم النعتى انما هو فى وجود العرض باعتبار ان وجوده فى نفسه عين وجـوده لموضوعه فى الخـارج وامـا ثبوت العـدم فى نفسه ليس عين ثبوته لموضوع فى الخـارج حـتى يكون عـدم نعتى بل عدمه عدم ازلى وثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج

واما تفسير النعت بتفاسيره الثلاثه فقد تقدم ان النعت بتمام تفاسيره لا ينطبق على عدم العرض سواء اكان عرض من الاعراض المقوليه ام كان العرض من الاعراض الانتزاعيه ام من الاعراض الاعتباريه فالنعت بتمام تفاسيره سواء كان المراد وجود الرابط ام كان المراد منه الوجود الرابطى ام اكان المراد منه النسبه التخصيصيه فعلى جميع التقادير النعت لا ينطبق على عدم العرض هذا كله بحسب مقام الثبوت

واما فى مقام الاثبات فلا شبهه فى انه اذا ورد عام وورد خاص فاذا قال المولى اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم الفاسق منهم لا شبهه فى ان الدليل المخصص يوجب تقيد موضوع العام بعدم عنوان الخاص وهذا العدم عدم محمولى فان كون هذا العدم عدما نعتى بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فهى بحاجه الى اتصاف موضوع العام بهذا العدم حتى يكون هذا العدم نعتا للموضوع وصفه للموضوع

واما فى مقام الاثبات فاخذ هذا الاتصاف بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى الدليل المخصص على ذلك فالدليل المخصص لا يدل على ان اتصاف موضوع العام بعدم عنوان الخاص مأخوذ فيه فالدليل المخصص لا يدل على ذلك بل دليل المخصص يدل على ان عدم العنوان الخاص مأخوذ بدون أى خصوصيه زائده ولا قرينه من الخارج على ذلك فاذا اخذ العدم النعتى وهو اتصاف الموضوع بالعدم لكى يكون العدم نعتا وصفه للموضوع الموجود فى الخارج فهو بلا حاجه الى لحاظه بمقام الثبوت وبحاجه الى ثبوته بقرينه ولا قرينه على ذلك لا بنفس دليل المخصص ولا من الخارج ، ومع الاغماض عن ذلك وشككنا فى ان هذا العدم هل هو عدم نعتى او هو عدم محمولى لا ندرى ان تقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص هل هو عدم نعتى او عدم محمولى فعندئذ قد يقال كما قيل ان الامر يدور بين الاقل والاكثر لا ندرى ان الموضوع مقيدا بعدم المحمول هو الاقل او مقيدا بعدم النعتى وهو الاكثر فان العدم النعتى مشتمل على خصوصيه زائده وهى النعتيه والصفتيه ، فاذا يدور الامر بين الاقل والاكثر ففى مثل ذلك الاقل متيقن ويشك فى الاكثر وفى اخذ الصفه النعتيه ويشك فى اخذ النعتيه والصفتيه فى الموضوع العام فلا مانع من التمسك بأصاله العموم لنفى اخذ هذه الخصوصيه الزائده المشكوك فيها لا مانع من ذلك ولكن هذا القيل غير صحيح فان الامر لا يدور بين الاقل والكثر بل الامر يدور بين المتباينين فان العدم ان كان محموليا فالمأخوذ هو ذات العدم بدون زياده أى خصوصيه اخرى واما اذا كان العدم نعتيا فالمأخوذ النعتيه الصفتيه لا ذات العدم فاذا يدور الامر بين المتباينين ولا ندرى ان موضوع العام مقيد بنعتيه العدم وصفتيه العدم أى اتصاف الموضوع به او مقيدا بذات العدم فيدور الامر بين المتباينين فعندئذ لا يمكن التمسك بعموم العام فى كليهما معا للعلم الاجمالى بتقيد موضوع العام بأحدهما فهذا العلم الاجمالى مانع عن التمسك بأصاله العموم فى كليهما وجريان اصاله العموم فى احدهما المعين دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا يمكن

فاذا تسقط كلتا الاصالتين فی المقام ولا يمكن التمسک بأصاله العموم فی المقام وتسقط عن الاعتبار فالمرجع حينئذ هو الاحتياط كما فی المرآه تحيض الی خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الی ستين ففی مثل ذلک لابد من الاحتياط بين الخمسين الی ستين والجمع بين افعال المستحاضه وتروک الحائض فلا بد من الاحتياط ...

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذكرنا ان اذا علم اجمالا بعد التخصيص بان موضوع العام قد قيد بعدم عنوان المخصص ولكن شككنا فی ان عم المخصص عدم نعتی او عدم محمولی وفرضنا ان النسبه بينهما تباين كما هو الصحيح لا الاقل والاكثر فان العدم النعتی ليس اكثر من العدم المحمولی غايه الامر ان العدم اذا كان محمولی فالمأخوذ فی الموضوع ذات العدم واذا كان نعتيا فالمأخوذ فی الموضوع صفه العدم أی نعتيه وصفتيه وبينهما تباينٌ

فاذا لا يمكن التمسک بأصاله العموم بالنسبه الی كل منهما للعلم الاجمالی بتقيد الموضوع بأحدهما وهذا العلم الاجمالی مانع من التمسک بأصاله العموم بالنسبه الی كل من العدم المحمولی والعدم النعتی فاذا اصاله العموم تسقط فی المقام فالمرجع حينئذ يكون الاصل العملی والاصل العملی فی المقام هو الاحتياط بمقتضی العلم الاجمالی ، وقد يقال كما قيل ان اصاله العموم بالنسبه الی العدم المحمولی لا تجری فی نفسها لعدم ترتب اثر عملی عليها لأنها لا تثبت ان الفرد المشكوک هو من افراد العام كما اذا فرضنا انه ورد فی الدليل المرآه تحيض الی خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الی ستين فعندئذ اذا شككنا فی ان الموضوع العام وهو المرآه التی قد قيده بعدم القرشيه هل هذا التقيد تقيد بالعدم المحمولی او تقيد بالعدم النعتی فاذا فرضنا ان اصاله العموم لا تجری بالنسبه الی العدم المحمولی لعدم ترتب اثر عملی عليها لأنها لا تثبت ان المرآه القرشيه محكومه بحكم العام وهی انها تحيض الی الخمسين لأنها محكومه بحكم خاص جزما سواء جرت هذه او لا تجری فاذا هذه الاصاله لا تجری لعدم ترتب اثر عملی عليها ، فاذا لا مانع من التمسک بأصاله العموم بالنسبه الی العدم النعتی فتجری اصاله العموم بالنسبه الی العدم النعتی وتنفی تقيد الموضوع بالعدم النعتی وبذلک ينحل العلم الاجمالی وان الاصل اللفظی لا يجری فی بعض افراده فاذا لا يجری فی بعض الافراد فلا مانع من جريانها فی بعضها الاخر لأنها لا تكون مخالفه للعلم بعد انحلاله

ص: ۲۷

والجواب عن هذا القيل : اولا – ان هذا الاشكال مبنی علی ان يكون المخصص منفصلا واما اذا كان متصلا فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فی العموم فعندئذ لا موضوع لإصاله العموم لكی يمكن التمسک بها فاذا لابد من افتراض هذا الاشكال فيما اذا كان هذا المخصص منفصلا وغير مانع من ظهور العام فی العموم وظهور العام فی العموم قد انعقد فعندئذ يقع الكلام عل يمكن التمسک بأصاله العموم او لا

ثانيا مع الاغماض عن ذلک انه لا شبهه فی ان اصاله العموم بالنسبه الی العدم المحمولی ايضا لها اثر فانه بناءً علی ان مثبتات

الاصول اللفظيه حجه فان اصاله العموم بالنسبه الى العدم المحمولى اذا جرت فهى تدل على عدم تقيد موضوع العام بعدم النعتى بالمطابقه وتدل بالالتزام على تقيد موضوع العام بالعدم النعتى والمفروض ان الدلاله الالتزاميه للأصول اللفظيه حجه فاذا دله على تقيد موضوع العام بالعدم النعتى فعندئذ لا يمكن جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فان تقيد الموضوع بالعدم النعتى مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فعندئذ تقع المعارضه بينهما فان كلا الاصلين بالدلاله الالتزاميه تنفى موضوع الاصل الاخر فان اصاله العموم اذا جرت بالنسبه الى العدم المحمولى فهى تدل على تقيد الموضوع بالعدم النعتى واذا جرت اصاله العموم بالنسبه الى العدم النعتى وتدل على نفى تقيد موضوع العام بالعدم النعتى بالمطابقه وتدل بالالتزام على تقيده بالعدم المحمولى بالالتزام فعندئذ تقع المعارضه بينهما فتسقطان فالمرجع هو الاصل العمل فالنتيجه انه لا وجه لهذا الاشكال

الى هنا قد تبين انه لا شبهه فى ظهور دليل المخصص فى تقيد موضوع العام لعدم عنوان المخصص بنحو العدم المحمولى فان العدم النعتى بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فانه بحاجه الى توصيف الموضوع بعدم العنوان الخاص حتى يكون عدم عنوان الخاص صفه له وهذا بحاجه الى لحاظ زائد فى مقام الثبوت ، واما فى مقام الاثبات فهو بحاجه الى قرينه والمفروض ان الدليل المخصص لا يدل على ذلک والقرينه موجوده لا بنفس دليل المخصص ولا من الخارج ولا يمكن حمل الدليل المخصص على قضيه معدوله المحمول فان الدليل المخصص ان كان قضيه سالبه كقولنا لا تكرم العالم الفاسق او لا تكرم الشاعر الفاسق او لا تطعم الفقير الفاسق فانه قضيه سالبه ولا يمكن حملها على القضيه المعدوله المحمول والمفروض ان العدم النعتى مفاد قضيه المعدوله المحمول وليس مفاد قضيه السالبه اذ ليس مفاد ليس الناقصه فان العدم النعتى مفاد ليل الناقصه بل نفاد ليس الناقصه هو العدم المحمولى ، ومن هنا يظهر ان منشأ الاختلاف والخطأ فى نظريه المحقق النائينى قدس سره انه ظن ان العدم النعتى مفاد ليس الناقصه فمن اجل ذلك بنا ان التخصيص يوجب تقيد الموضوع للعدم النعتى باعتبار ان الدليل المخصص قضيه السالبه والعدم النعتى مفاد القضيه السالبه فمن اجل ذلك بنى على تقيد موضوع العام بعد التخصيص تقيد بالعدم النعتى وهذا خطأ فان العدم النعتى مفاد قضيه المعدوله المحمول كقولنا زيد لا عادل زيد لا فاسق بحيث كلمه لا جزء المحمول فالعدم النعتى مفاد هذه القضيه وليس مفاد قولنا زيد ليس بقائم فان ليس نفى للعادل ونفى العادل نفى النعت ونفسى الصفه وذكرنا ان هذا النفى لا يمكن ان يكون نعتى ولا يمكن ان يكون صفه وانه نفى الصفه ونفى النعت لا انه نعت وانه عدم فى الازل وثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج وليس ثبوت هذا العدم فى نفسه عين ثبوته لموضوعه فى الخارج بل عدم القيام وعدم العداله فى نفسه عدم ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى شىء فلا فرق من هذه الناحيه بين عدم وجود الماهيه فان عدم وجود الماهيه عدم محمولى فى المرتبه الاولى ومن المحمولات الاوليه واما زيدٌ ليس بقائم فهى من المحمولات الثانويه كما ان عدم وجود الماهيه عدم محمولى ولا يعقل ان يكون عدم نعتى كذلك عدم القيام زيدٌ ليس بقائم وزيدٌ ليس بعادل وان عدم العداله لا يمكن ان يكون عدم محولى بل هو عدم نعتى ازلى ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج وان الذى يتوقف على الوجود فى الخارج هو القيام والعداله

فـاذا مـا ذكره المحقق النـائينى مبنى على الخلـط بين العـدم النعتى وبين مفاد ليس الناقصه وتخيل ان العـدم النعتى هو مفاد ليس النـاقصه كمـا هو المعروف باللسـنه وان الامـر ليس كـذلك فان مفاد ليس الناقصه عـدم محمولى ولا يعقل ان يكون عـدم نعتى وهذا الخلط يوجب وقوعه فى هذا الخطأ والاشـتباه وان هذا التخصـيص يوجب تقيد موضوع العام بالعدم النعتى وبنى على ذلك عـدم جريان الاستصـحاب فى العدم الازلى فان العدم النعتى ان كانت له حاله سابقه جرى الاستصـحاب فيه وان لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصـحاب فى العـدم الازلى لأنه لا يترتب عليه اثر والاثر مترتب على العدم النعتى والمفروض ان استصـحاب العـدم المحمولى لا يثبت العـدم النعتى الا على القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك انكر جريان الاستصـحاب فى العدم الازلى هـذا كله فيمـا اذا كان المخصـص مخصـص بـدليل عام غير مجمل واما اذا كان المخصـص لـدليل العام مجمل فان كان متصـلا فيسـرى اجماله الى العام ويكون العام مجملا ومعنى انه لا ينعقد لع ظهور فى العموم ولكنا نعلم اجمالا بان موضوعه قد قيد بعدم عنوان مخصـص امـا بنحو العـدم النعتى او بنحو العـدم المحمولى نعلم اجمالا بـذلك بـدون ان يكون للعام ظهور فى العموم لان اجمال المخصص المتصل يسرى الى العام ومانع عن انعقاد ظهوره فى العموم ، واما اذا كان منفصلا فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم ولا مانع من انعقاد ظهور العام فى العموم فانه قـد انعقـد ولكن نعلم بانه قـد خصـص وقيـد موضوع ظهوره بعـدم عنوان الخـاص اما بنحو العـدم النعتى او بنحو العـدم المحمولى وحينئـذ فان قلنا بان اصاله العموم بالنسـبه الى العـدم النعتى يثبت عدم المحمولى واصاله العموم بالنسـبه الى العدم المحمولى تثبت العدم النعتى بالالتزام فعندئذ تقع المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعـارضه فـالمرجع هو الاصـل العملى فى المقـام ، امـا اذا قلنا ان اصاله العموم فى العـدم النعتى تغنى عن اصاله العموم فى العدم المحمولى فهنا كلام اخر ....

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذكرنا ان المخصص اذا كان مجملا فان كان متصلا يسرى اجماله الى العام ولا ينعقد الظهور فی العموم من جهه اجمال المخصص فيبح العام اذن مجملا فعندئذ لا يمكن التمسک بإصاله العموم مطلقا لا بالنسبه الى العدم المحمولی ولا بالنسبه الى العدم النعتی فتسقط كلتا الاصالتين من جهه سقوط موضوعها وهو ظهور العام فی العموم فعندئذ تصل النوبه الى الاصل العملی والاصل العملی يختلف باختلاف الموارد فاذا فرضنا انه ورد فی الدليل اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم الفاسق منه وفرضنا ان نفس الفاسق مجمل بين فاعل الكبيره والاعم منه ومن فاعل الصغيره فمفهوم الفاسق مجمل مردد بين الاقل والاكثر فاذا كان المخصص مجمل فيسرى اجماله الى العام فلا ينعقد ظهور فی العام ايضا فاذا لا موضوع لإصاله العموم ، وعلى هذا اذا شككنا فی العالم انه العالم فاعل الصغير انه يجب اكرامه او يحرم اكرامه فيدور الامر بين المحذورين فان هذا العالم الذی هو فاعل الصغير ومجتنب عن الكبيره مردد امره بين وجوب اكرامه وبين حرمه اكرامه ، وقد ذكرنا فی مسأله دوران الامر بين المحذورين انه لا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه عن تعين كلا منهما ولكن فی النتيجه هی التخيير بينهما بين اكرامه وترک اكرامه هذا اذا كان كلا من العام والخاص متكفل للحكم الالزامی واما اذا كان احدهما متكفل للحكم الالزامی والاخر متكفل للحكم الترخيصی فعندئذ المرجع هو اصاله البراءه عن الحكم التكليفی الالزامی واما فی مثل المرآه تحيض الى خمسين الا اذا كانت قرشيه فأنها تحيض الى ستين فاذا فرضنا ان القرشيه مجمله ولا ندری ان القرشيه مختصه لأولاد النبی الاكرم من نسل فاطمه الزهراء سلام الله عليها او مطلق اولاد الرسول صل الله عليه واله وسلم فاذا فرضنا ان القرشيه من غير اولاد الزهراء سلام الله عليه ولا ندری اذا رأت الدم وشكت انه حيض او استحاضه بين الخمسين والستين ففی مثل ذلک تعلم ان الواجب عليها تروک الحائض او اعمال الاستحاضه فهی متمكنه من الاحتياط وهو الجمع بين تروک الحائض واعمال المستحاضه ففی مثل ذلک يجب عليها الاحتياط

ص: ٣٠

هذا فی ما اذا كان الدليل المخصص المتصل مجملا واما اذا كان الدليل المخصص المجمل منفصلا فهو غير مانع عن انعقاد ظهور العام فی العموم فان ظهور العام فی العموم قد انعقد فلا مانع من التمسک بإصاله العموم ، فعندئذ ان قلنا بان اصاله العموم لنفی تقيد موضوع العام للعدم النعتی تغنی عن اصاله العموم لنفی تقيد موضوع العام بالعدم النعتی وبالعكس فتقع المعارضه بينهما كما هو الصحيح فان اصاله العموم فی كلا منهما بمدلوله الالتزامی تثبت الاخر فأصاله العموم التی تنفی تقيد موضوع العام بالعدم المحمولی بالمطابقه تثبت تقيد ظهوره بالعدم النعتی بالالتزام وكذلک اصاله العموم التی تنفی تقيد الموضوع بالعدم النعتی بالمطابقه تثبت تقيده بالعدم المحمولی بالالتزام فاذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقی كلا منهما والمدلول الالتزامی للأخر فتسقطان معا فلا يمكن التمسک فی شيء منهما فعندئذ المرجع هو الاصل العملی من الاستصحاب ان امكن والا فأصاله البراءه او الاحتياط وهذا يختلف باختلاف الموارد

واما اذا قلنا بان اصاله العموم التى تنفى تقيد موضوع العام بالعدم النعتى تغنى عن اصاله العموم ان تقيد موضوع العام بالعدم النعتى دون العكس فعندئذ تسقط اصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم المحمولى جزما اما من جهه تقيد الموضوع به مباشرةً فان الموضوع العام قد قيد بالعدم المحمولى مباشرةً اما من جهه سقوط قابليه الموضوع عن الاطلاق بالنسبه الى العدم المحمولى بعد تقيده بالعدم النعتى فانه اذا قيد بالعدم النعتى فانه يغنى عن تقيده بالعدم المحمولى فعندئذ لا يكون موضوع العام قابلا للتقيد بالنسبه الى العدم المحمولى

وعلى هذا فنعلم تفصيلا بان اصاله العموم قد سقطه بالنسبه الى نفى تقيد الموضوع بالعدم المحمولى قد سقط جزما واما بالنسبه الى اصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم النعتى مشكوك فيها فينحل العلم الاجمالى حينئذ الى علم تفصيلى بسقوط اصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم المحمولى والشك البدوى فى سقوط اصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم النعتى فاذا انحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بشك بدوى فلا مانع من التمسك بإصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم النعتى لأنه مشكوك بالشك البدوى فلا مانع من التمسك بإصاله العموم فيه ولكن هذا القول لا اساس له فان هذا القول كما اشرنا له سابقا مبنى على ان اصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم المحمولى لا اثر له وان الامر ليس كذلك وان كلًّ من الاصاله فى طرف تثبت الطرف الاخر فأصاله العموم لنفى تقيد الموضوع بالعدم المحمولى بالمطابقه تثبت تقيد لموضوع بالعدم النعتى بالالتزام وبالعكس فاذا تقع المعارضه بين المدلول المطابقى لكلا منهما والمدلول الالتزامى فتسقطان من جهه المعارضه فالمرجع هو الاصل العملى

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه : وهى ان عدم عنوان الخاص الذى هو مفاد الدلى المخصص تقيد الموضوع بعدم عنوان الخاص سواء كان عنوان الخاص من الاعراض المقوليه او من الامور الانتزاعيه او من الامور الاعتباريه وعلى جميع التقادير عدم عنوان الخاص عدمٌ محمولى فى مقام الثبوت والواقع ولا يمكن ان يكون عدم نعتى لأنه ثابت فى الازل ولا يتوقف على أى موجود فى الخارج ، واما فى مقام الاثبات فالدليل المخصص ظاهر فى ان هذا العدم عدم محمولى لأنه مفاد ليس سواء كان ليس التامه او ليس الناقصه فمفاده عدم المحموليه فان عدم النعتى مفاد القضيه معدوله المحمول وليس العدم النعتى مفاد ليس الناقصه مثل زيدٌ ليس بقائم فعدم القيام عدم محمولى كما ان عدم وجود الماهيه عدم محمولى كذلك عدم القيام عدم محمولى فلا فرق بين الوجود والعدم العارضان على الماهيه وبين الوجود والعدم العارضين على الموجود الخارجى زيدٌ ليس عادل فعدم العداله عدم محمولى ثابت فى الازل ولا يتوقف على وجوده فى الخارج

فالنتيجه عدم عنوان المخصص عدم محمولى ونتيجه ذلك ان موضوع العام مقيد بالعدم المحمولى وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فاذا شككنا فى مرآه فى انها قرشيه او ليس قرشيه فى زمان لم تكن المرآه موجوده ولا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرآه فى الخارج وشككنا ان اتصافها بالقرشيه ايضا وجد او لا فلا مانع من عدم اتصافها بالقرشيه لان عدم الاتصاف عدم محمولى والعدم النعتى هو اتصاف المرآه بعدم القرشيه ، فالشك هو اتصاف المرآه بالقرشيه او عدم اتصافها فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه وبذلك يثبت موضوع العام فان موضوع العام المرآه التى لا تكون قرشيه تحيض الى خمسين وباستصحاب عدم القرشيه يثبت انها لم تكن قرشيه فاذا هذه مره بالوجدان ولم تكن قرشيه بالاستصحاب وبضمن الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع العام وهو المرآه التى لم تكن قرشيه تحيض الى خمسين

الی هنا قد تبین ان القول الاول الذی اختاره المحقق النائینی قدس سره من عدم جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه لا اثر له وغیر تام فالصحیح هو القول الثانی وان الاستصحاب یجری فی الاعدام الازلیه فان موضوع العام بعد التخصیص مقیدٌ بالعدم المحمولی لا بالعدم النعتی لکی یکون مانعا عن جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه

وهنا قول ثالث : وهو التفصیل بین عوارض الوجود وعوارض الماهیه وهذا القول هو المعروف والمشهور بین الاصحاب وقد اختار المحقق العراقی قدس سره هذا القول فان کان العارض من عوارض الوجود فلا مانع من جریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیه وان کان العارض من عوارض الماهیه فلا یجری الاستصحاب فی الاعدام الازلیه وقد افاد فی وجه ذلک ، اما اذا کان من عوارض الوجود فان للعارض حاله سابقه وارکان الاستصحاب تامه من الیقین السابق والشک فی الوفاء لاحقا وترتیب الاثر الشرعی فان الاستصحاب یجری فیما اذا تمت ارکانه الثلاث الیقین بالحاله السابقه والشک فی بقائها وترتیب الاثر الشرعی علیها وفی المقام کذلک مثلا المرآه قبل وجوده لم تکن موجوده ولا اتصافها بالقرشیه ثم بعد وجودها نشک فی اتصافها بالقرشیه فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشیه فهذا الاستصحاب لا مانع منه فان ارکانه الثلاثه موجوده ومتوفره من الیقین بالحاله السابقه والشک فی بقائها وترتیب الاثر العملی الشرعی علیها ، واما اذا کان من عوارض الماهیه فلا تتم ارکان الاستصحاب منها الیقین بالحاله السابقه والوجه فی ذلک ان الماهیه حیث انها کانت ازلیه فعوارضها ایضا ازلیه وعلی هذا فاذا شک فی عارض الماهیه شک فی ثبوتها من الازل ولا حاله سابقه لا ثبوتها ولا عدم ثبوتها فاذا شککنا فی ثبوت عارض للماهیه فیکون الشک فی اصل ما للماهیه من الازل انه ثابت للماهیه من الازل او غیر ثابت فلا حاله سابقه ولهذا لا یجری الاستصحاب لعدم تمامیه ارکانه منها الیقین بالحاله السابقه وهذا التفسیر مبنی علی تمامیه مقدمتین

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

کان کلامنا فی القول بالتفصیل بین عوارض الوجود وعوارض الماهیه فان کان العارض من عوارض الوجود یجری الاستصحاب فی العدم الازلی وان کان من عوارض الماهیه لم یجری الاستصحاب فیه وقد افاد فی وجه ذلک

ان العراض ان کان من عوارض الوجود فأرکان الاستصحاب تامه من الیقین بالحاله السابقه والشک فی بقائها وترتیب الاثر العملی الشرعی علیها ، فاذا توفرت هذه الارکان الثلاثه جری الاستصحاب فالعارض اذا کان من عوارض الوجود فالأرکان الثلاثه فیه تامه کالقرشیه فان المرآه قبل وجودها لم تکن متصفه بالقرشیه فکلاهما مسبوق بالعدم کما ان المرآه مسبوقه بالعدم کذلک اتصافها بالقرشیه ثم وجدت المرآه فی الخارج نشک فی اتصافها بالقرشیه هل یتحقق او لا فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشیه وهذا هو الاستصحاب فی العدم الازلی وبذلک یثبت موضوع العام فانه مرکب من المرآه وان لا تکون قرشیه فاحد جزئی الموضوع محرز بالوجدان وهو المرآه والجزء الاخر وهو عدم کونها قرشیه محرز بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الی الوجدان یتحقق موضوع العام ویترتب علیه اثره وهو انها تتحیض الی خمسین هذا اذا کان العارض من عوارض الوجود الخارجی

واما اذا کان العارض من عوارض الماهیه فأرکان الاستصحاب غیر تام منها الیقین بالحاله السابقه باعتبار ان الماهیه حیث انها کانت ازلیه وثابته فی لوح الواقع الذی هو اوسع من لوح الوجود الخارجی فعوارضها ایضا ازلیه وعلی هذا فاذا شککنا فی عارض لها أی للماهیه فیکون الشک فی ثبوت هذا العارض من الازل ولیست له حاله سابقه لا عدما ولا وجودا الشک فی ثبوت هذا العارض للماهیه من الازل ، فمن اجل ذلک لا یمکن جریان هذا الاستصحاب فی العدم الازلی اذا کان العارض من عوارض الماهیه لعدم الحاله السابقه له

ص: ۳۴

هکذا ذکره قدس سره أی المحقق العراقی وهذا التفصیل مبنیٌ علی مقدمتین : المقدمه الاولی ان یکون للماهیه عوارضٌ کعوارض الوجود فی الخارج ، الثانیه ان تکون الماهیه ازلیه بتمام اصنافها واشکالها ، وکلتا المقدمتین خاطئه ولا واقع موضوعی لها

اما المقدمه الاولی : فان ارید بعوارض الماهیه وجودها المحمولی وعدمها المحمولی فانهما یعرضان علی الماهیه فی مقابل الوجود والعدم العارضین علی الموجود الخارجی فان الوجود المحمولی والعدم المحمولی هما من عوارض الماهیه یعرضان علی الماهیه وهی اما موجوده او معدومه ، واما الوجود النعتی والعدم بمفاد لیس الناقصه أی بمفاد القضیه المعدوله المحمول

هما يعرضان على الموجود الخارجى الانسان اما قائمٌ او لا يكون قائما او عادل او لا يكون عادل ، فان اريد ذلك كأن المراد من عوارض الماهيه وجودها المحمولى وعدمها المحمولى فيرد عليه

اولاـ – انهما ليس من عوارض الماهيه بالمعنى المصطلح فى مقابل عوارض الوجود لم يقل احد انهما من عوارض الماهيه وان وجود الماهيه فى الخارج وجود محمولى ومن الواضح ان الماهيه لاـ تخلو اما موجوده فى الخارج او معدومه ولا يتصور لهما ثالث وهذا ليس المراد من عوارض الماهيه

وثانيا – انه لا شبهه فى جريان الاستصحاب فى جريانهما فاذا شككنا من وجود الماهيه فلا مانع من استصحاب عدم وجودها او اذا علمنا فى وجودها وشككنا فى ارتفاعها فلا مانع من استصحاب بقائها او اذا علمنا بعدم وجودها ثم اذا شككنا فى وجودها فلا مانع من استصحاب من بقاء وجودها كل هذا الاستصحاب يجرى بلا شبهه سواء اقلنا بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه ام لم نقل فهذا الاستصحاب مما لا شبهه فى جريانه وان اريد بعوارض الماهيه لوازمها التى لا ينفك عنها فى الخارج كالإمكان التى هى من لوازم ذات الممكن التى هى فاقده لجهتى الوجوب والامتناع فان الامكان منتزع من ذات الممكن الخاليه عن جهتى الوجوب والامتناع وكالزوجيه للأربعه او للثمانيه او للعشره وما شاكل ذلك فان اريد من عوارض الماهيه لوازمها التى لا تنفك عنها فى الخارج فيرد عليها ان هذه اللوازم خارجه عن محل الكلام ليس محل الكلام فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه اذ لاـ شبهه فى عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم تصور حاله سابقه فيها بقطع النظر عن معروضه وان محل الكلام فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه انما هو فى العوارض المفارقه كالقرشيه فان المرآه قد تكون قرشيه وقد لا تكون الانسان قد يكون هاشمى وقد لا يكون هاشمى فمحل الكلام انما هو فى العوارض المفارقه فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه واما العوارض التى هى لازمه لذات معروضها ويستحيل الانفكاك عنها فهى خارجه عن محل الكلام ولا يمكن جريان الاستصحاب فيها لاستحاله انفكاكها عن معروضاتها هو اولا والثانى ان هذه العوارض من عوارض الوجود وليست من عوارض الماهيه هذه العوارض من عوارض الوجود وليست من عوارض الماهيه فان وجود الممكن عين الامكان وعين الربط لا ذات له الربط وذات له الامكان ليس الامر كذلك والاـ ننقل الكلام الى الذات هل هى ممكنه او واجبه او ممتنعه وبطبيعه الحال ليست واجبه او ممتنعه فهى ممكنه فاذا كانت ممكنه فهى ذات لها الامكان فاذا ننقل الكلام فى ذاتها ايضا ويلزم على ذلك التسلسل ، فالممكن عين الفقر وعين الامكان وعين الربط لاـن المعلول عين الربط للعله وليس للمعلول وجود مستقل فالممكن عين الامكان وعين الفقر وعين الربط فاذا الامكان عين وجود الممكن وهذا من عوارض الوجود مفهوم منتزع من وجود الممكن وليس من عوارض الماهيه وكذلك الحال فى الزوجيه ونحوها فان الزوجيه حاله عارضه تعرض على مرتبه خاصه من العدد فى الخارج من الكم فان الكم من الاعراض المقوليه ومن الموجودات الخارجيه

فاذا هـذه الاعراض اعراض للوجود وليست اعراض للماهيه ، الى هنا قد تبين انه ليس للماهيه عوارض كعوارض الوجود انما هى مجرد مفهوم وليس لها عوارض

واما المقـدمه الثانيه : فما ذكره قـدس سره فى هـذه المقدمه ان الماهيه ازليه ثابته فى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود والوجود امر خـارجى وليس ثـابت فى الازل فالمـاهيه امر ازلى لا يمكن المساعـده على ذلـك فـان هـذا البيـان خـاطئ لا واقع موضـوعى له على كلا القـولين فى مسـاله الوجـود والمـاهيه ، على القـول بإصـاله الوجود وكـذلك على القول بإصـاله المـاهيه فالمـاهيه ليست ازليه ثـابته فى لوح الواقع الـذى هو اوسع من لوح الوجود فـانه على القول بإصـاله المـاهيه الحقائق ثابته فى هـذا الكون بشتى اشـكالها وانواعهـا مـاهيه والوجود منتزع من حـدود هـذه الماهيـات فـالوجود مجرد مفهوم منتزع وموجود فى عـالم الذهن فقط وليس فى عالم الخارج الا الماهيات لا انها ازليه فالماهيه هى الاشـياء الثابته فى الخارج وفى هذا الكون فهى ماهيات والوجود منتزع من حـدودها وعلى القول بإصـاله الوجود عكس ذلـك ان الاشـياء الثـابته فى الخـارج وجود والماهيه منتزعه من حـدودها فمـاهيه الانسـان منتزع من حـده ومـاهيه الحيوان منتزع من حـدوده ومـاهيه الجسم منتزعه من حـدوده وهكـذا فالماهيه منتزعه من حـدود الوجود سـعه وضـيقا ، فـاذا المـاهيه مجرد مفهوم ولا واقع موضوعى غير وجوده فى عـالم الـذهن فـالنتيجه ان الماهيه ليست ازليه ثابته فى لوح الواقع الـذى هو اوسع من لوح الوجود هـذا مضافا الى ان لوح الواقع وهو اوسع من لوح الوجود اثبـات ذلـك بالوجـدان مشـكل واثباته بالبرهان لا يمكن فما هو ثابت بالوجـدان والبرهان هو عالم الـذهن وعالم الخارج اشـياء الموجوده فى عالم الـذهن فهى مفاهيم ذهنيه حاكيه عن الوجود الخارجى اما بائزاها من الخارج اما هنا عالم اخر وهو لوح الواقع الـذى هو اوسع من لوح الوجود وهو خـارج عن ادراكنا ولا يكون وجـدانيا ولا برهانى وكيف ما كان فالماهيه ليست ازليه وعلى هـذا فلا فرق فى جريـان الاستصـحاب بين القول بإصـاله الوجود والقول بإصـاله المـاهيه فعلى كلا القولين لا مـانع من جريـان الاستصحاب فى الاعدام الازليه ....

ص: ٣٦

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی المقدمه الثانیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی المقدمه الثانیه

فان هذا التفصيل مبنی علی ان تكون الماهيه ازليه فعندئذ لابد من الفرق بين عوارض الوجود الخارجی وبين عوارض الماهيه ولكن لا اصل لهذا التفصيل فان الماهيه ليست بأزليه حتی علی القول بإصاله الماهيه فان معنی هذا القول ان الحقائق الخارجيه الثابته فی عالم الخارج بشتی انواعها واشكالها ماهيات والوجود منتزع من حدود هذه الماهيات فالماهيات ثابته فی هذا العالم أی عالم الكون بكافه انواعها واما علی القول بإصاله الوجود فالحقائق الموجوده ثابته بهذا الكون بكافه انواعها فهی وجودات خارجيه والماهيه منتزعه من حدودها كماهيه الانسان وماهيه الجنس وماهيه الفصل وهكذا فان هذه الماهيات منتزعه من حدود الوجود فهی امر انتزاعی ولا وجود لها الا منشئ انتزاعها ، فعلی كلا القولين فی المسأله فالماهيه ليست بازليه فهی كالوجود فأنها ليس بازليه اما لأنها حقائق ثابته فی الكون او انها امور انتزاعيه منتزعه من حدود الوجود ومن هنا لا يمكن ان يتصور عالم وراء هذا العالم ولا يمكن اثباته لا بالوجدان ولا بالبرهان الذی هو ثابت هو بالوجدان والبرهان هو عالم الخارج وعالم الذهن فقط

اما ما وراء ذلك كاللوح الواقع الذی هو اوسع من لوح الوجود فلا يمكن لنا اثباته لا بالبرهان ولا بالوجدان كما ذكر الفلاسفه عوالم اخری ايضا لا يمكن اثباتها كعالم العقول وعالم النفوس وعالم المثل فان هذه العوالم كلها خياليه لا واقع موضوعی لها اما التزام الفلاسفه بهذه العوالم من جهه انه وقع فی عويصه ولابد من التخلص منها بالالتزام بعوالم العقول فانهم يرون ان ذاته تعالی وتقدس علة تامه للأشياء ولا يتصور النقص فيها وحيث ان مبدأ التناسب الذاتی ومبدأ السنخيه بين المعلول والعله من المبادی الضروريه لان المعلول من مراتب وجود العله لكن المراتب الضعيفه وليس اجنبی عن العله كالحراره فأنها من مراتب النار وليست اجنبيه عن النار فمن اجل ذلك يری انه لا تناسب ذاتا بين ذاته تعالی وتقدس وبين عالم الكون فان عالم الكون حادث ومتغير فكيف يعقل ان يكون معلول لذاته تعالی وتقدس فمن اجل ذلك التزم بالعقول العشره الطوليه والعرضيه والمثل الاعلی ومن هنا تكون هذه العوالم كلها خياليه ولا واقع موضوعی لها اما مساله التحسين والتقبيح العقليين فمضافا الی ان الاقوال فيها ثلاثه وان الحسن القبح هل هما من المجعولات العقلائيه كما ذهب اليه جماعه من المحققين منهم المحقق الاصفهانی قدس سره ، او ان الحسن عباره الاستحقاق الفاعل المدح والقبح عباره عن استحقاق الفاعل الذم وليس شیء اخر او ان الحسن والقبح امر واقعی ثابت فی الواقع أی فی عالم اللوح الذی هو اعم من عالم الوجود واوسع منه وعمده الدليل علی ذلك انه فرق بين الحسن والقبح وبين عوارض الوجود كالبياض والسواد ونحوهما فان البياض لا يمكن عوارضه الا علی جسم موجود فی الخارج وكذلك البياض وجميع الاعراض كذلك فأنها انما تعرض علی الجسم الموجود فی الخارج بينما الامر فی الحسن والقبح ليس كذلك الحسن سواء كان موجودا فی الخارج او لا الظلم قبيح سواء كان موجودا فی الخارج او لا

ص: ٣٧

فاذا لا محال ان يكون موجودا فی لوح الواقع الذی هو اوسع من لوح الوجود ولكن لا يمكن الاستدلال بذلك فان قولنا العدل حسن يكون العدل مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه الی واقعه الخارجی فان الحسن انما هو واقع العدل أی وجود العدل فی

الخارج فانه حسن فى الخارج لا مفهوم العدل فان مفهوم العدل ليس بحسن الحسن انما هو واقع العدل وكذلك الظلم واقع الظلم قبيح ووجوده فى الخارج قبيح واخذ الظلم انما هو بعنوان المعرفيه والمشيريه الى واقعه كما هو الحال الى جميع القضايا الحقيقيه فان الموضوع مأخوذ بنحو المعرفيه والمشيريه الى واقعه والحكم انما هو ثابت للواقع لا للمفاهيم وتمام الكلام فى ذلك يأتى فى بحث التجرى انشاء الله وكيف ما كان فالماهيه ليست بازليه ولا يمكن الالتزام على انها ازليه

الى هنا قد تبين انه لا وجه لهذا التفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه ثم ان للسيد الحكيم قدس سره فى المستمسك كلاما وحاصله ان الكريه ليست من عوارض وجود الماء فى الخارج بل هى نحو سعه فى مرتبه الماهيه فان الكريه نحو سعه الكريه فى الماء [١] ، ومن هنا لا يصح ان يشير الى كر من الماء ويقول ان هذا قبل وجوده فى الخارج ليس بكر لنحو السالبه بانتفاء الموضوع فى الازل لا يصح ان يقال ان يشير الى كر من الماء يقول ان هذا قبل وجوده فى الخارج ليس بكر فى الازل بنحو السالبه بانتفاء الموضوع ويشك فى بقائه فيستصحب بقائه وعدم انقلابه الى الوجود فى الخارج فمن اجل ذلك لا يجرى الاستصحاب فيه لعدم تصور الحاله السابقه فيه فان الكريه نحو سعه فى مرتبه الماهيه والماهيه ازليه اما ثابته او غير ثابته فلا يتصور ان تكون الماهيه فى الازل ويشك فى كريتها هذا غير متصور ومن هذا القبيل مراتب الاعداد فاذا فرضنا ان عشره من الرجال او عشره من العلماء يشير الى عشره من العلماء ويقول هؤلاء قبل وجودهم ليس متصفون بالعشره ثم يشك فى بقاء عدم اتصافهم بالعشره الى عالم الوجود فيستصحب عدم بقائه فهذا غير صحيح فان لا يتصور عدم اتصافهم بالعشره لان العشره حاله عرضيه لسعه الماهيه وليست من عوارض الوجود حتى يجرى فيه الاستصحاب بل هى نحو سعه فى مرتبه الماهيه والماهيه ازليه ، هكذا ذكره قدس سره بالمستمسك والجواب عن ذلك

اولا : ان هـذا التصور من الكريه غير واقعى فان الكريه حاله عرضـيه على اجزاء الماء فى الخارج على وحداته التى يتصل بعضـها ببعضـها الاخر وينضم بعضها الى بعضها الاخر ويشكل وحده عرفيتا فى الخارج ويكون امتداد هذه الوحده العرفيه ثلاثه اشبار فى ثلاثه اشـبار بشبر ادنا فردا متعارف او ثلاثه ونصف شبر فى ثلاثه ونصف شبر بأدنى شبرا متعارف الكريه حاله عرضـيه على هـذه الوحدات من المياه وهذه الاجزاء من الماء فى الخارج بعد اتصال بعضها مع بعضها الاخر فان الاتصال مساوق للوحده وبالاتصال يشـكل وحده عرفيه وامتداها ثلاثه اشـبار ونصف فى ثلاثه اشـبار او ثلاثه اشبار ونصف فى ثلاثه اشبار ونصف على اختلاف فى تحديد الكر ، فاذا ليست الكريه من نحو سعه فى الماهيه بل الكريه من عوارض الوجود حاله عرضيه تعرض على اجزاء من الماء ووحداته بعد اتصال بعضـها مع بعضـها الاخر ويشـكل وحده عرفيه مكعبه ثلاثه واربعين شبرا الا ثمن شبر او سـبعه وعشرين شبرا على الاختلاف فى المسـاله فمـا ذكره قـدس سره من ان الكريه نحو سـعه فى الماهيه وحيث ان الماهيه ازليه فمن اجل ذلك لا يجرى استصـحاب العدم الازلى ليس الامر كذلك بل الكريه حاله عرضيه تعرض على اجزاء الماء فى الخارج فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فان هذه الوحدات من الماء قبل وجوده لم تكن متصفه بالكريه ولم تكن موجوده كلاهما مسبوق بالعدم ثم وجدت هذه الوحدات متصـله بعضـها مع بعضـها الاخر ويشـكل وحده عرفيه ويشك فى اتصافها بالكريه فلا مانع من استصحاب اتصالهـا بالكريه وبهـذا الاستصـحاب يثبت انه ماء ولم يكن كرا اما انه ماء بالوجـدان وليس كر بالاستصـحاب فاذا يثبت موضوع انفعاله بملاقات النجس فعندئذ لا مانع من جريان الاستصـحاب وكذا الحال فى مراتب الاعداد فان العشره حاله عرضيه لأحاد من الاعداد المحدده فاذا وصـلت هذه الاحاد الى هذا الحد تعرض عليه عنوان العشره وهكذا سائر المراتب فعندئذ لا مانع من جريان الاستصـحاب فى الاعدام الازليه فى مرات الاعداد فالنتيجه ان العشره من عوارض الوجود لا انها نحو سعه فى الماهيه والكريه من عوارض الوجود وليس نحو سعه فى مرتبه الماهيه

ثانيا : ما تقدم من انه ليس للماهيه عوارض انما العوارض للوجود وليس للماهيه عوارض ولا انها ازليه فليس للماهيه عوارض ولا ان الماهيه ازليه هذا مضافا الى ان لو سلمنا ان الماهيه ازليه فهل هى واجبه او ممكنه ولا ثالث لهما فان قلنا بوجوبها فلا يمكن الالتزام به كأنها مستغنيه عن العله وهى واجبه ولا يمكن القول به ، واذا قلنا بإمكانها فبطبيعه الحال ليس ازليه بل هى مسبوقه بالعدم فمن اجل ذلك لا يتصور ان تكون الماهيه ازليه وثابته فى الازل وفى لوح الواقع الذى هو اوسع من لوح الوجود هذا مضافا الى تصور هذا العالم فى نفسه غير واقعى ولا يمكن اثباته لا بالوجدان ولا بالبرهان

!!!!!!!

[١] مستمسك العروه الوثقى السيد الحكيم ج١ ص١٦٦

!!!!!!!

جريان الاستصحاب فى العدم الازلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فى العدم الازلى

الى هنا قد تبين ان الاكريه من عوارض الوجود وكذلك مراتب الاعداد فهى حاله عرضيه تعرض على كميه خاصه محدوده من الاعداد التى تسمى بالعشره تاره وبالتسعه تاره اخرى باختلاف كميه العدد وليس الكريه نحو سعه فى مرتبه الماهيه فان هذا القول الذى ذكره السيد الحكيم قدس سره مبنى على ان تكون الماهيات ازليه فعندئذ لا يتصور الشك لا فى العدم ولا فى البقاء لان الماهيه بتمام سعتها ازليه ولا يتصور الشك فيها فمن اجل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه على هذا القول ، الا انه لا اصل لذلك

اولا من ما ذكرنا انه لا عوارض للماهيه العوارض انما هى للوجود فقط دون الماهيه ، وثانيا ان الماهيه ليس ازليه ، على كلا القولين فالمساله فلسفيه على القول بإصاله الوجود وعلى القول بإصاله الماهيه فعلى كلا القولين ليس الماهيه ازليه هذا مضافا الى ان ازليه الماهيه لازمها انها واجبه وليس ممكنه فان الممكن لابد ان يكون مسبوقا بالعدم فاذا كانت الماهيه ازليه فهى ليس مسبوقه بالعدم ، فاذا كيف يمكن ان تكون ممكنه فلابد من الالتزام بوجوبها وهذا غير ممكن فمن اجل ذلك الكريه من صفات الموجود الخارجيه وتعرض على كميه خاصه من الماء بعد انضمام بعضها مع بعضها الاخر واتصال بعضها مع البعض الاخر وتشكيل وحده عرفيه يبلغ مكعبه ثلاثه واربعين شبرا الا ثمن شبر بادنا شبر متعارف او سته وثلاثين شبرا او سبعه وعشرين شبرا على الاختلاف فى تحديد الكر ، فاذا الكريه حاله عرضيه تعرض على الموجودات الخارجيه فلا مانع من استصحاب العدم الازلى فيها فانه فى زمان لم تكن هذه الكميه من الماء موجوده ولا اتصافها بالكريه فكلاهما مسبوقٌ بالعدم ثم وجده كميه من الماء فى الخارج ونشك فى اتصافها بالكريه كهل هذا الاتصاف ايضا وجد او لم يوجد فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بنحو العدم الازلى وبذلك يثبت ان هذا الماء ينفعل بالملاقات فان موضوع الانفعال بالملاقات الماء الذى لم يكن كرا هذا ماء بالوجدان ولم يكن كرا بالاستصحاب فبضم الاستصحاب الى الوجدان يتحقق موضوع الحكم بالانفعال

وكذلك الحال فى مراتب الاعداد فان العشره حاله تعرض على كميه خاصه من الاعداد والتى تسمى بعنوان العشره فاذا العشره صفه لهذه الكميه فلا مانع من جريان استصحاب العدم الازلى فانه فى زمان لم تكن هذه الكميه من عدد العلماء او شيء اخر لم تكن موجوده هذه الكميه بالبلد ثم وجد كميه خاصه بالبلد ونشك باتصافها بالعشره ولا مانع من استصحاب عدم اتصاف هذه الكميه بالعشره بنحو الاستصحاب فى العدم الازلى ، ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الحكيم قدس سره من ان الكريه ليس من عوارض الوجود وكذا مراتب الاعداد ليس من عوارض الوجود بل هى نحو سعه فى الماهيه ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين مفهوم الكريه وواقعه الموضوعى الخارجى فان الكريه نحو سعه فى مفهوم الكريه فى مقابل مفهوم القله ومن الطبيعى انه لا واقع موضوعى لمفهوم الكر الا وجوده بعالم الذهن بوجوده اللحاظى التصورى الفانى فى مصاديقه فى الخارج ليس لمفهوم الكر واقع مفهومى غير وجوده اللحاظى التصورى الفانى فى عالم الخارج فى افراده ومصاديقه وينطبق عليه ، فاذا الكريه بلحاظها التصورى نحو سعه فى مفهوم الكريه فى مقابل مفهوم القله واما بوجودها الخارجى فهى صفه وحاله تعرض على كميه خاصه من الماء بعد انضمام بعضها مع بعضها الاخر واتصال بعضها مع بعضها الاخر وتشكيل وحده عرفيه ويكون مكعبها سته وثلاثين شبرا او ثلاثه واربعين الا ثمن شبر فاذا لا مانع من جريان العدم الازلى فى مراتب الاعداد وفى الكريه الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الحكيم غير تام

بقى هنا شيء وهو ما ذكره المحقق العراقى ف رسالته فى اللباس المشكوك ذكر هذا التفصيل المشهور بين الاصحاب ان الاوصاف العارضه على موصوفاتها انما هى فى طول موصوفاتها رتبتا فان الصفه فى طول الموصوف رتبتا فاذا القرشيه صفه للمرآه وفى طول وجود المرآه رتبتا وعدم القرشيه نقيض القرشيه فان عدمها البديل لها النقيض هو العدم البديل فالعدم البديل للقرشيه نقيض لها والنقيضان فى مرتبه واحده ولا يمكن ان يكون احدهما مقدم على الاخر رتبتا فعدم القرشيه فى مرتبه القرشيه وكذلك بالعكس وكالضدين فانهما فى مرتبه واحده ولا يمكن ان يكون احد الضدين متقدم على الضد الاخر رتبه وكذا الحال فى النقيضين وحيث ان القرشيه متأخره رتبتا عن ذات المرآه فبطبيعه الحال عدم القرشيه ايضا متأخر عنه رتبه لأنه فى رتبه القرشيه فاذا كانت القرشيه متأخره عن ذات المرآه رتبتا فبطبيعه الحال يكون عدمها أى نقيضها الذى هو فى مرتبتها ايضا متأخر عن ذات المرآه رتبتا ، وعلى هذا فاذا اخذنا فى موضوع الحكم هى ان المرآه تحيض الى خمسين الا ان تكون قرشيه فأنها تحيض الى ستين وعلى هذا فان اخذ فى الموضوع عدم القرشيه أى عدم الخاص وهو العدم فى مرتبه القرشيه هذا العدم الخاص اذا كان مأخوذ فى موضوع العام فلا يجرى الاستصحاب العدم الازلى فان استصحاب عدم القرشيه عدما بنحو العدم المحمولى لا يثبت الخاص وهو عدم القرشيه فى رتبه القرشيه هذا العدم الخاص مأخوذ فى موضوع العام فاذا كان هذا العدم الخاص مأخوذ فى رتبه القرشيه باستصحاب عدم المحمولى الازلى لا يثبت الخاص الا بالقول بالأصل المثبت فمن اجل ذلك لا يجرى الاستصحاب فى العدم الازلى وان كان المأخوذ فى الموضوع العدم المحمولى المطلق وان كان قبل وجود المرآه المأخوذ فى العدم المحمولى المطلق فعندئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فى العدم الازلى فانه فى زمان لم تكن المرآه موجوده ولا اتصافها بعدم القرشيه ثم وجدت المرآه ونشك فى ان اتصافها بالقرشيه هل يوجد او لا فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه وبذلك يثبت موضوع العام بضم الاستصحاب الى الوجدان فان وجود المرآه محرز بالوجدان وعدم كونها قرشيه محرز بالاستصحاب وبضمه الى الوجدان يتحقق موضوع العام المركب من الوجود والعدم احد جزئيه محرز بالوجدان والجزء الاخر

محرز بالتعبد هذا ما ذکره قدس سره فی رسالته فی اللباس المشکوک وللمناقشه فیه مجال

ص: ۴۱

اما اولا : فلان النقيضين وان كانا فى رتبه واحده فان عدم القرشيه فى رتبه القرشيه عدم الانسان فى رتبه الانسان عدم زيد فى رتبه زيد فالنقيضان فى رتبتا واحده ولا ملاک لتقدم احدهما على الاخر رتبهُ ، واما القرشيه فهى متأخره عن ذات المرآه رتبتا وملاک تأخرها عن ذات المرآه رتبتا من جهه انها صفه للمرآه فالموصوف يتقدم على الصفه رتبتا قضاءً لحق الموصفيه كما ان العله متقدمه على المعلول رتبتا قضاء لحق العليه والشرط متقدم على المشروط قضاء لحق الشرطيه والسبب متقدم على المسبب قضاء لحق السببيه واما العله فلا تكون متقدمه على عدم المعلول رغم ان عدم المعلول فى رتبه المعلول لأنه نقيضه ولا النقيضان فى رتبه واحده فالعله متقدمه على المعلول رتبتا ولا تكون متقدمه على عدم المعلول رتبتا لعدم الملاک فان تقدم شىء على شىء رتبتا بعد تقارنه معه زمنا بحاجه الى ملاک ولا يمكن ان يكون جزاءً العله متقدمه على المعلول قضاء لحق العليه والمفروض انها ليست عله لعدم المعلول فلا ملاک لتقدم العله على عدم المعلول وما نحن فيه ايضا كذلک فان الموصوف ايضا يتقدم على الوصف قضاء لحق الموصفيه

اما بالنسبه الى عدم القرشيه هذا الملاک غير موجود فلا ملاک لتقدم المرآه على عدم القرشيه رتبتا بعد تقارنهما زمنا فالتقدم الرتبى بحاجه الى ملاک ولا يمكن ان يكون جزافا ولا ملاک لتقدم ذات المرآه على عدم القرشيه فما ذكره قدس سره من ان المرآه كما تتقدم رتبتا على القرشيه كذلک تتقدم رتبتا على عدم القرشيه باعتبار انه فى مرتبه القرشيه غير تام ومع الاغماض عن ذلک فما ذكره من التفصيل ايضا غير تام

ص: ۴۲

جريان الاستصحاب فی العدم الازلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : جريان الاستصحاب فی العدم الازلی

ذكرنـا انمـا ذكره المحقق العراقی قـدس سره من ان الوصف متـأخر عن الموصوف رتبةً كالقرشـيه فأنها متأخره عن المرآه رتبتا وعدم القرشـيه نقيض القرشـيه والنقيضان فی مرتبه واحده ولا يكون احدهما متقدم على الاخر رتبةً ولازم ذلك ان عدم القرشيه ايضـا متـأخر عن ذات المرآه وعلى هـذا فالشـارع اذا جعل الحكم فتاره يأخـذ العـدم القرشـيه فی موضوع الخاص أی فی مرتبتها وبعد فرض وجود المرآه يأخذ عدم القرشـيه فی موضوع العام بعد فرض وجود المرآه ففی مثل ذلك لا يجری استصحاب العدم الازلی فـان استصحـاب بقـاء العـدم الازلی لاـ يثبت هـذا العـدم الخاص الا على القول بالأصل المثبت واما اذا كان المأخوذ فی الموضوع مطلق العدم الازلی ان كان قبل وجود المرآه فعندئذ لا مانع من استصحـاب بقائه الی زمان وجود المرآه فعندئذ يجری الاستصحاب فی العدم الازلی ، هكذا فصل بينهما وللمناقشه فيه مجال

امـا اولاـ : فمـا ذكره قـدس سـره من القاعـده الكليه من ان المتأخر رتبتا فنقيضه ايضا متأخر عنه رتبتا فاذا كان المعلول متأخر عن العله رتبتـا فنقيضه ايضـا متـأخر رتبتـا وقيـاس ذلـك ذكر بالتقـدم والتأخر بالزمان فان الشـیء اذا كان متأخر عن شـیء اخر زمنن فبطبيعه الحال يكون نقيضه متأخر عنه زمنن وهـذا القياس صـحيح فی باب الزمان واما فی باب الرتب العقليه فهـذا القياس عـديم النتيجه فالعله متقدمه على المعلول رتبةً والمعلول مساوی لعدمه الذی هو نقيض له فلا ينتج هذا القياس ان العله متقدمه على عدم المعلول فان تقدم شیء على شیء رتبتا بعد تقارنهما زمنن بحاجه الی ملاک ولا يمكن ان يكون جزافا فتقدم العله على المعلول قضـاء لحـق العليه فالعقـل يحكم بتقـديم العله على المعلول رتبتـا قضـاء لحق عليتهـا وتقـديم الشـرط على المشـروط قضـاء لحق شرطيتها ولا ملاك لتقـديم العله على عدم المعلول بعد تقارنهما زمنن فان العله مقارنه لعدم المعلول من حيث الزمان فلا ملاک لتقدمها على عدم المعلول رتبتا فان بحاجه لملاک ولا يمكن ان يكون جزافا

ص: ۴۳

وعلى هـذا فالمرآه متقدمه على القرشيه من باب تقدم الموصوف على الوصف رتبتا ولا ملاک لتقدم المرآه على عدم القرشـيه بعـد ما كانا متقارنين زمنن وان المرآه مع عـدم القرشـيه فی زمن واحـد وتقـدم المرآه على عـدم القرشـيه بحاجه الی ملاک ولا ملاک فی المقام فاذا لا يمكن الحكم بالتقدم جزافا ، فاذا ما ذكره قدس سره من القاعده فهی غير تام هذا من ناحيه

ومن نـاحيه ثـانيه : ان الاحكـام الشـرعيه مجعوله لمفاهيم موضوعاتها فی الخارج بنحو كون هـذه المفاهيم مرأه لها وحـاكيه عنها وفـانيه فيهـا وهـذا هو معنی ان موضوعات الاحكام قـد اخـذت مفروضه الوجود فی الخارج فان المولی حين جعل وجوب الحج على المكلف المستطيع فلا محال يتصور استطاعته لكن يتصور الاستطاعه حاكيه عن الخارج وهذا معنی اخذ الاستطاعه مفروضه الوجود فی الخارج وان لم تكن موجوده فيه الشارع فرض وجود الاسـتطاعه فی الخارج سواء كانت موجوده ام لم تكن موجوده وجعـل وجوب الحـج عليه وكـذا الحـال فی سـائر الاحكـام الشـرعيه فأنهـا مجعوله بنحو القضايـا الحقيقيه للموضوعات المقـدره وجودهـا فی الخـارج ومعنی ذلـك ان المـأخوذ مفـاهيم هـذه الموضوعـات بنحو الفنـاء وبنحو المرأتيه والمعرفيه لمصاديقهـا فی

الخارج سواء كانت مصاديقها موجوده فى الخارج ام لم تكن موجوده فى الخارج وعلى هذا فالحكم غير مجعول للشىء الموجود فى الخارج بل الحكم مجعول للمفهوم الحاكى عن الموضوع سواء اكان موضوع موجود فى الخارج ام لم يكن موجود

وعلى هذا فما ذكره قدس سره من ان عدم القرشيه تاره يكون مأخوذ فى الموضوع بعد فرض وجود المرآه فى مرتبه وجود المرآه فهذا لا يرجع الى معنى محصل اذ معنى ذلك ان هذا القيد قد اخذ فى مرتبه فعليه مع ان مرتبه الفعليه لا ترتبط بالشارع فما بيد الشارع هو مرتبه الجعل واما فعليه الحكم بفعليه موضوعه فهى لا ـ ترتبط بالشارع فلا معنى لاخذ قيد فى مرتبه وجود الموضوع وفعليته وعلى هذا فالمأخوذ هو طبيعى العدم عنوان العدم الموجود فى الذهن الذى هو حاكى لواقعه الذى هو موجود قبل وجود المرآه فهو مأخوذ فى الموضوع ويشك فى بقائه بعد وجود الموضوع فى الخارج يشط فى بقاء هذا العدم فعندئذ لا مانع من استصحاب بقائه هذا العدم وبه يثبت موضوع العام هذه مرأه بالوجدان ولم تكن قرشيه بالاستصحاب فاذا هى تحيض الى خمسين

ص: ۴۴

فالنتيجه : ان الاستصحاب العدم الازلى انما يجرى على هذا الفرض وذكرنا المأخوذ هو العدم المحمولى واما اخذ العدم النعتى أى اتصاف المرآه بهذا العدم فهو بحاجه الى مؤونه زائده ثبوتا واثباتا ولا مؤونه فى مقام الاثبات لا قرينه على ان الشارع قد اخذ الوصفيه ونعتيه العدم للموضوع ، الظاهر ثبوتا واثباتا ان المأخوذ هو العدم المحمولى اما ثبوتا فقد تقدم انه غير معقول ان يكون عدم العنوان الخاص عدما نعتيا واما فى مقام الاثبات فالدليل المخصص يدل على ان العدم المحمولى مأخوذ فى الموضوع وعدم النعت بحاجه الى بيان زائد والبيان الزائد فى المقام موجود

الى هنا قد تبين ان الصحيح هو جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه وبهذا الاستصحاب يثبت موضوع العام بضمه الى الوجدان والقول بعدم الجريان مطلقا غير تام وكذلك القول بالتفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه فغير تام بعد ذلك يقع الكلام فى دوران الامر بين التخصيص والتخصص .

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

فاذا ورد عام من المولى وقال اكرم كل عالم او اكرم كل هاشمى وعلمنا ان زيد قد خرج عنه ولكنا شككنا فى ان خروجه بالتخصيص او ان خروجه بالتخصص ولا ندرى ان خروج زيد عن العام هل هو بالتخصيص او انه بالتخصص ولا ندرى بذلك ففى مثل ذلك هل يمكن التمسك بإصاله العموم لإثبات ان خروجه بالتخصص وفيه قولان فالمشهور انه يجوز التمسک بالعام لإثبات ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص بتقريب ان اصاله العموم من الاصول اللفظيه فاذا كانت من الاصول اللفظيه فمثبتاتها هذه الاصول حجه ، فاذا لا مانع من التمسک بإصاله العموم ان لازم عموم العام ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص واصاله العموم تثبت لازمه فاذا مقتضى اصاله العموم ان خروجه بالتخصص لا بالتخصيص

دوران الامر بین التخصیص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بین التخصیص والتخصص

کـان کلامنا فی دوران الامر بین التخصـیص والتخصـص فاذا ورد من المولی عام وورد خاص بان قال المولی اکرم کل عالم ثم قال لا تکرم زیـدا فـدار الامر بین ان یکون خروج زیـد من العام هل هو بالتخصـص والخروج الموضوعی او ان خروجه من العام خروج حکمی وبالتخصـیص ففی مثـل ذلـک هل یمکن التمسک بإصاله العموم لإثبات ان خروجه بالتخصـص وخروجه خروج موضوعی ولیس حکمی فقط فهل یمکن التمسک بإصاله العموم او لا یمکن ، فیه قولان

الاول : المعروف والمشـهور بین الاصـحاب انه لا مانع من التمسک بإصاله العموم لإثبات ان خروجه یکون بالتخصص والخروج الموضوعی وان زیـد لیس من افراد العالم ولا مانع من ذلک بتقریب ان مـدلول اصاله العموم المطابقی هو عـدم التخصـیص فان اصاله العموم تـدل علی عدم تخصـیص العام وان العام لم یخصـص تدل علی ذلک بالمطابقه وبالالتزام تدل علی ان خروج زید انمـا یکون بالتخصـص وخروج موضوعی وحیث ان اصـاله العموم من الاـصول اللفظیه ومن الامـارات وحجیتهـا من بـاب حجیه الظهور فمثبتاتهـا تکون حجه فـاذا کما ان اصاله العموم تکون حجه بالنسـبه لمـدالیلها المطابقیه کـذلک تکون حجه بالنسـبه الی مـدالیلها الاـلتزامیه للملاـزمه بینهمـا فان الملازمه فی المقام ثابته بین ما اذا لم یکن خروجه بالتخصـیص فلا محال یکون خروجه بالتخصـص ، فاذا اصاله العموم تـدل علی ان خروجه بالتخصـص بالدلاله الالتزامیه وبالدلاله المطابقیه تدل علی عدم التخصـیص وبالـدلاله الالتزامیه تکون حجه اذا کان الدلیل علی اصاله العموم وکذلک الحال فی اصاله الاطلاق فلا فرق من هذه الناحیه بین العام والمطلق کما انه یمکن التمسک باصاله العموم بأثبات التخصص کذلک یمکن التمسک باصاله الاطلاق لإثبات التقید فان الامر یـدور بین التقیـد والتقید هل هو خروج زید من باب التقید او من باب التقید فأصاله الاطلاق تدل علی ان خروجه لیس من باب التقیـد بالمطابقه وبالالتزام یـدل علی ان خروجه انما هو بالتقیـد وهـذه الـدلاله الالتزامیه تکون حجه کما هو الحال فی العام فـان اصاله العموم تـدل بالمطابقه علی ان خروجه لیس بالتخصـیص بالمطابقه وبالالتزام تـدل علی ان خروجه بالتخصـص وهـذه الدلاله الالتزامیه تکون حجه

ص: ۴۶

القول الثـانی : وذهب جماعه من المحققین علی انه لا یمکن التمسک باصاله العموم فی المقام منهم السـید الاسـتاذ قـدس سـره وقـد افاد فی وجه ذلک ان الـدلیل علی حجیه اصاله العموم لیس دلیل لفظی حتی یمکن التمسک بأطلاقه بل الدلیل علی حجیه اصـاله العموم انمـا هو دلیـل لبی وهو السـیره القطعیه من العقلاـء فأنهـا قـد جرت علی العمـل بالظواهر وحجیت الظواهر والسـیره العقلانیه دلیل لبی فلا اطلاق لها وعلی هـذا فالقدر المتیقن من هذه السـیره ما اذا علمنا بان هذا الفرد من افراد العام وشـککنا فی خروجه عن حکم العـام نعلم بـان زیـد عـالم وهو من افراد العام ونشک فی وجوب اکرامه هل یجب اکرامه او لا ففی مثل ذلک نتمسـک باصـاله العموم ونحکم بوجوب اکرامه فالقـدر المتیقن من السیره هـذا المورد مـا اذا علمنا ان هـذا الفرد من افراد العام والشـک انمـا هو فی خروجه من العـام حکمـا لاـ موضوعـا والشـک انمـا هو فی وجوب اکرامه ففی مثـل ذلک نتمسک باصاله

العموم او اصاله الاطلاق لإثبات وجوب اكرامه ، واما اذا علمنا بعدم وجوب اكرامه وعلمنا بخروجه عن العام حكما وان زيد لا يجب اكرامه قطعا ولكن لا ندرى ان عدم وجوب اكرامه من جهه انه ليس بعالم او عدم وجوب اكرامه انما هو بالتخصيص وانه عالم مع ذلک لا يجب اكرامه وفى المقام نعلم بعدم وجوب اكرام هذا الفرد ولكن نشک فى فرديته وانه فرد للعام او ليس فردا للعام ففى مثل ذلک لم نحرز قيام السيره على اصاله العموم ولا يمكن التمسک بها لإثبات انه ليس من افارد العام فالسيره انما هى قائمه على التمسک باصاله العموم لاثبات وجوب الاكرام بعد احراز فرديته للعام ولم نحرز حجيه اصاله العموم لاثبات عدم فرديته للعام فان عدم وجوب اكرام هذا الفرد معلوم والشک انما هو فى فرديته وانه فرد للعام او ليس فردا للعام ففى مثل ذلک لا يمكن التمسک باصاله العموم لاثبات انه ليس من افراد العام وان خروجه انما هو بالتخصص وخروج موضوعى وليس خروجا حكميا لعدم احراز قيام السيره على اصاله العموم فى مثل المقام

هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره ولنا تعليق على كلا القولين فى المسأله ، اما القول الثانى الذى ذكره السيد الاستاذ قدس سره فهو غير تام فان محل الكلام انما هو فى ما اذا ورد عام من المولى بان قال المولى اكرم كل عالم ثم ورد فى دليل اخر خاص لاـ تكرم زيدا وشككنا ان زيد عالم او غير عالم وشككنا ان خروجه بالتخصص او خروجه بالتخصيص هذا هو محل الكلام ، فاذا بين اطلاق المخصص وبين عموم العام تنافى فان مقتضى اطلاق المخصص عدم وجوب اكرام زيد وان كان عالم لا تكرم زيدا فانه يدل على عدم وجوب اكرام زيد وان كان عالم ومقتضى عموم العام وجوب اكرامه ان كان عالم ، فاذا بين عموم العام وبين الطلاق الدليل الخاص تعارض وتهافت بالنفى والاثبات وحيث ان الخاص قرينه على العام وبيان للمراد الجدى النهائى من العام فمن اجل ذلك يقدم الخاص على العام فان الخاص بمثابه القرينه على العام وفى الحقيقه خاص مفسر للمراد النهائى الجدى للعام فمن اجل ذلك لابد من تقديم الخاص على العام بل كلا قرينيه فعندئذ لا يمكن التمسك باصاله العموم فلا بد من الاخذ باطلاق الخاص بملاك انه قرينه على العام ومفسر للمراد النهائى الجدى فلابد من الاخذ باطلاقه وعدم وجوب اكرام زيد وان كان عالما ولا يمكن التمسك باصاله العموم فان معنى التمسك باصاله العموم تقديم العام على الخاص وهذا لا يمكن

هذا مضافا الى ان الدليل الخاص بقولنا لاـ تكرم زيدا ظاهر فى انه دليل مولوى فان كل دليل صادر من المولى ظاهر فى انه مولوى واما حمله على الارشاد او على الاخبار فهو بحاجه الى قرينه ، طالما لم تكن قرينه فى البين فكل دليل صدر من المولى ظاهر فى المولويه فاذا هذا الدليل الخاص لا تكرم زيدا هذا الدليل الخاص ظاهر فى انه دليل مولوى يعنى فى مقام جعل الحكم او نفى الجعل كما ان دليل العام الصادر من المولى ظاهر فى انه دليل مولوى وفى مقام الجعل ولا يمكن حمل الدليل الخاص فى المقام على الاخبار والارشاد فانه بحاجه الى قرينه

ص: ۴۸

وعلى هـذا فلو رفعنـا عن اطلاـق دليـل خاص بالتمسک بعموم العام وخصصـنا الـدليل الخاص بزيـد غير العالم فعندئـذ لا يكون الـدليل الخاص دليل مولوى بل هو مجرد اخبار بل هو لغو صـدوره ولا فائده فيه فان عدم وجوب اكرام الجاهل معلوم ولا حاجه الى البيان فلو رفعنا عن اطلاق الـدليل الخاص وتمسـكنا باصاله العموم ورفعنا اليـد عن اطلاق الـدليل الخاص بحمله على ان زيد جاهـل وغير عـالم فعندئـذ لاـ يكون الـدليل الخـاص دليـل مولوى بل هو اخبار بل هو لغو فان بيان ان الجاهل لا يجب اكرامه لا يحتـاج الى البيان فان الواجب انما هو اكرام العالم واما عـدم وجوب اكرام الجاهل لا يحتاج الى بيان ، فاذا الـدليل الخاص مجرد اخبار وارشاد الى انه جاهل وهـذا خلاف الظاهر ولا يمكن رفع اليـد عن اطلاق الـدليل الخاص بالتمسک باصاله العموم بل لابد من الاخذ باطلاق الدليل الخاص ورفع اليد عن اصاله العموم او عن اصاله الاطلاق

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسأله والمسأله الاخر وهى فى ما اذا شـككنا فى ان اكرام زيد واجب او ليس بواجب ومنشئ هذا الشـک والشـک فى انه عالم او جاهل فان كان عالم وجب اكرامه وان كان جاهل لم يجب اكرامه فالشک انما هو فى الموضوع والشـک بوجـوب اكرامـه انمـا هـو من جهه الشـک فى انه جاهـل حـتى لاـ يجب اكرامه او عـالم حـتى يجب اكرامه فلاـ يمكن التمسـک باصـاله العموم فى مثـل ذلـک لاـنه من التمسـک باصاله العموم فى الشـبهات المصـداقيه والتمسک باصاله العموم فى الشبهات المصـداقيه لا يمكن ذلک وهـذا بخلاف المقام فان الـدليل الخاص مثل قوله لا تكرم زيـدا لا نعلم ان زيـد عالم حتى يكون هذا تخصيصا لعموم العام او غير عالم حتى يكون تخصـصا فالشک انما هو فى التخصص الزائد ففى مثل ذلک اذا فرضنا ان لـدليل الخـاص مجمـل او دليـل لبى لاـ اطلاـق له ففى مثـل ذلـک لا مانع من التمسک باصاله العموم لان الشک انما هو فى التخصـيص الزائد فاذا شـككنا فى التخصيص الزائد فالمرجع اصاله العموم طالما يكون الدليل الخاص مطلقا ولم يكن مجملا ولا دليل لبى فهو المرجع ولابـد من الاخـذ به ورفع اليـد عن عموم العام او عن اطلاق المطلق أى رفع اليـد عن اصاله العموم واصاله الاطلاق ، واما اذا كان الخاص مجملا او كان دليل لبى لا اطلاق له فعندئذ المرجع اصاله العموم لانه شک بالتخصيص الزائد

ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان السيره العقلائيه لا تشمل اصاله العموم فی مثل المقام لیس الامر کذلک فان السیره العقلائیه تدل علی ان اصاله العموم حجه من باب الطریقیه والکاشفیه فلا فرق ان یکون فردیه الفرد للعام محرزه والشک انما هو فی حکمه وان اصاله العموم تبت الحکم وطریق الی اثبات الحکم او کان الشک هل من افارد العام او لا ونعلم بعدم وجوب اکرامه ولکن نشک من باب التخصیص او التخصص فلا مانع من التمسک باصاله العموم لاثبات انه لیس من افراد العام لان اصاله العموم طریق الی ذلک وکاشف وحجیه الاصاله من باب الطریقیه والکاشفیه فما ذکره السید الاستاذ قدس سره من ان السیره العقلائیه لا تشمل هذا المورد لیس الامر کذلک

دوران الامر بین التخصیص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بین التخصیص والتخصص

الی هنا قد تبین ان ما قاله السید الاستاذ قدس سره من انه لا یمکن التمسک باصاله العموم او باصاله الاطلاق فی المقام فیما اذا علم ان هذا الفرد لیس محکوم بحکم العام وانه خارج عنه حکما وانما الشک فی ان خروجه بالتخصیص او بالتخصص والخروج الموضوعی، فقد ذکر السید الاستاذ وجماعه من المحققین ان اصاله العموم او الاطلاق لا تجری فی المقام لان دلیل هذه الاصاله لیس دلیل لفظی حتی یکون له اطلاق ویدل علی حجیه الاصاله مطلقا بل دلیلها دلیل لبی وهی السیره القطعیه من العقلاء والقدر المتیقن من السیره هو ما اذا علم ان هذا الفرد فردا للعام لکن نشک فی خروجه عنه حکما وعلمنا ان زید علم ولکن نشک فی وجوب اکرامه هل هو واجب او لیس بواجب ففی مثل ذلک قد جرت السیره القطعیه من العقلاء علی حجیه العام فلا مانع من التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق لإثبات وجوب اکرامه، اما اذا علم بعدم وجوب اکرامه جزما ولکن نشک فی ان عدم وجوب اکرامه هل هو بالتخصیص والخروج الحکمی او انه بالتخصص ففی مثل ذلک لا نحرز جریان سیره العقلاء للتمسک باصاله العموم فلا دلیل علی حجیه الاصاله فی هذا الفرض حتی نقول بان مدلولها الالتزامی یکون حجه فانه یکون حجه اذا کان المدلول المطابقی حجه فاذا فرضنا ان اصاله العموم لا تکون حجه فی المدلول المطابقی لقصور دلیل اعتباره فلا موضوع للمدلول الالتزامی حینئذ

ص: ۵۰

هکذا ذکره السید الاستاذ قدس سره وذکرنا ان ما ذکره قدس سره غیر صحیح فان سیره العقلاء وان کانت دلیل لبی الا ان مفاد السیره جعل ظواهر الالفاظ طریقا الی الواقع وکاشفه عنه یعنی ان سیره العقلاء قد جرت علی العمل بظواهر الالفاظ بملاک ان طریق وکاشفه عن الواقع کما انها جرت علی العمل بإخبار الثقه بملاک انها طریق وکاشف عن الواقع واقرب الی الواقع من غیر اخبار الثقه ولا فرق فی طریقیه الظواهر بینما اذا شککنا فی خروج فرد عن موضوع العام حکما وبین ما اذا شککنا بخروج فرد عن العام موضوعا فلا فرق من هذه الناحیه فان سیره العقلاء قد جرت علی حجیه اصاله العموم فانها تدل علی عدم التخصیص فی کلا الموردین وکذلک اصاله الاطلاق، ولکن المانع عن التمسک باصاله العموم او الاطلاق هو اطلاق الدلیل الخاص فانه مطلق وبإطلاقه یشمل عدم وجوب اکرام زید وان کان عالما فعندئذ تقع المنافات بین اصاله العام او الاطلاق وبین اطلاق الدلیل

الخـاص فـان مقتضـی اصاله العموم وجوب اکرامه اذا کان عالما ومقتضـی اطلاق الـدلیل الخاص عـدم وجوب اکرامه وان کان علاما فیقع التعارض والتهافت بین اطلاق الـدلیل الخاص وبین اصاله العموم ولا شـبهه فی تقدیم اطلاق دلیل الخاص علی اصاله العم بملاـک ان الخـاص قرینه علی بیـان المراد النهـائی الجـدی من العـام ولابـد من حمل العام علی الخاص الـذی هو من احد الجمع الدلالی العرفی فمن اجل ذلک لا یکون حجه هذا مضافا الی انه لو قدمنا اصاله العموم علی اطلاق دلیل الخاص فلابد من حمـل اطلاـق دلیـل الخـاص علی کون زیـد جاهلا وهـذا خلاف الظاهر فان الظاهر من الـدلیل الخاص انه دلیل مولولی فان کل دلیل صـدر من المولی ظاهر فی المولویه وحمله علی الارشاد والاخبار بحاجه الی قرینه فهـذا الدلیل ایضا صدر من المولی ظاهر فی المولیه فلو قـدمنا اصـاله العموم علیه فلابـد من حمله علی الاخبـار فی انه فی مقـام بیان عـدم اکرام زیـد الجاهل وحمله علی ذلـک خلاـف الظـاهر فمن اجـل ذلـک ایضـا لا یمکن تقـدیم اصاله العموم علی اطلاق الخاص، واما اذا کان الخاص مجملا او دلیلا لبی فأیضا لابـد من تقـدیمه علی العام فان الخاص لو کان مجملا فالقدر المتیقن منه عدم وجوب الاکرام اذا کان زید علما او اذا کـان الخـاص دلیل لبی فالقـدر المتقین منه ما اذا کان زیـد علما فان حمله علی کون زیـد جاهلا حمل علی الاخبار وهـذا خلاـف ظـاهر الـدلیل فـان الـدلیل الصـادر من المولی وان کـان مجملاـ ولکن الظاهر منه انه فی مقام المولیه لا فی مقام الاخبار والارشاد

والنتيجه : انه لابـد من تقـديم الخـاص على اصـاله العموم مطلقـا سواء اكان دليل الخاص مطلقا ام كان مجملا ام كان دليلا لبيا،
وقد يقال كما قيل ان اصاله العموم قد سـقطت تفصـيلا فى المقام ام تخصيصا او تخصصا فنعلم اجمالا ان زيد قد خرج عن العام
ام تخصـيصا او تخصصا ونتيجه ذلك العلم التفصيلى بسقوط اصاله العموم ومنشأ هذا العلم التفصيلى اما التخصيص او التخصص
فنعلم بسـقوط اصـاله العموم فى المقـام ولا موضوع لها فان موضوعها هو الشك فى خروج فرد عن عموم العام حكما فلا يمكن
التمسک باصاله العموم او الاطلاق فى المقام للعلم التفصـيلى بسـقوطها وان كان منشأ هذا العلم التفصـيلى مرددا بين التخصـيص
والتخصص هكذا قيل

والجواب عنه : ان هذا العلم الاجمالى لا يصـلح ان يكون منشأ للعلم التفصيلى بسقوط اصاله العموم او اصاله الاطلاق والوجه فى
ذلـک انه لاـ مـانع فى المقـام من التمسـک باصاله العموم او اصاله الاطلاق لنفى التخصـيص واما فى طرف التخصـص فليس هنا
اصـل لكى يكون مانعـا عن جريان اصاله العموم او الاطلاق بالمعارضه، وعلى هـذا فينحل العلم الاجمالى حكما بجريان الاصـل
المؤمن او بجريـان الاصـل اللفظى فى احـد طرفيه دون الطرف الاـخر كمـا اذا علمنـا بنجاسه احـد الأناءين فاذا علمنا ان النجاسـه
جرت فى احـدهما دون الاـخر ينحـل العلم الاجمـالى فى المقـام حكمـا ولاـ اثر له فلاـ مانع من جريان اصاله الطهاره فى الطرف
الاـخر ايضـا بعـد انحلاـل العلم الاجمـالى فى ذلک، فاذا جرى الاصل سواء كان اصل عملى ام اصل لفظى فى احـد طرفى العلم
الاجمالى ولم يجرى فى الطرف الاخر فالعلم الاجمالى ينحل حكما ولا اثر له

واما القول الاول فيظهر مما تقدم بطلان هذا القول وهو انه لا مانع من التمسك باصاله العموم او الاطلاق فان اصاله العموم تدل بالمطابقه على عدم التخصيص وبالالتزام على انه تخصص للملازمه بين عدم التخصيص والتخصص والمفروض ان المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى وبينهما ملازمه فى الثبوت والسقوط والحجيه ثبوت المدلول الالتزامى تابع لثبوت المدلول المطابقى وحجيته تابعه له وسقوطه تابع لسقوطه وفى المقام اصاله العموم تدل على عدم التخصيص بالمطابقه وتدل بالالتزام على التخصص .

وهذا الكلام غير صحيح فى المقام لما ذكرنا من ان اصاله العموم معارضه باطلاق دليل المخصص ولابد من تقديم دليل المخصص على الاصاله فالتعارض بينهما غير مستقر اذ يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما بحمل العام على الخاص فان الخاص بنظر العرف قرينه فمع وجود الخاص لا يمكن التمسك باصاله العموم فى المقام فلابد من العمل بالخاص، وذكرنا انه لابد من العمل بالخاص مطلقا سواء كان الخاص مطلقا ام كان مجملا ام كان دليل لبى فعلى جميع التقادير لابد من العمل به دون العمل باصاله العموم، هذا تمام كلامنا فى هذه المسأله كبرويا

ومن صغريات هذه الكبرى مسأله فقهيه معروفه وهى مسأله ماء الاستنجاء فان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان ماء الاستنجاء لا يكون منجس لملاقيه وتفصيل ذلك ان فى المقام ثلاثه طوائف من الروايات، الاولى تدل على ان الماء القليل ينفعل بملاقاه عين النجاسه، والثانيه تدل على ان الملاقى للمتنجس نجس، الثالثه تدل على ان الملاقى لماء الاستنجاء طاهر وليس نجس، والكلام فى الطائفه الثالثه هل طهاره الملاقى لماء الاستنجاء ان ماء الاستنجاء طاهر ولا يوجب تنجس ملاقيه او ان ماء الاستنجاء نجس ولكنه لا ينجس ملاقيه فهنا قولان المعروف والمشهور بين الاصحاب ان ماء الاستنجاء طاهر ولا يتنجس بملاقاه عين النجس فان روايات دليل الاستنجاء تخصص الطائفه الاولى فانها تدل على ان الماء القليل الملاقى لعين النجاسه نجس وفى مقابل ذلك ذهب جماعه الى ان ماء الاستنجاء ينفعل وينجس بملاقاه عين النجاسه لكنه لا يكون منجس لملاقيه فتكون روايات ماء الاستنجاء تكون مخصصه للطائفه الثانيه فانها تدل على ان الملاقى للمتنجس نجس وماء الاستنجاء رغم كونه نجس بملاقاه عين النجس فلا يكون منجسا لملاقيه .

دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

كان كلامنا فی ان ماء الاستنجاء هل هو طاهر فمن اجل ذلک لا یکون منجسا لملاقیه او انه نجس لا یکون منجسا لملاقیه،ذکرنا ان هناک ثلاثه طوائف من الروایات

الطائفه الاولی تدل علی ان الملاقی لعین النجس نجس فان الماء القلیل الملاقی للنجاسه نجس، والطائفه الثانیه تدل علی ان الماء القلیل الملاقی للنجس نجس، الطائفه الثالثه تدل علی ان ماء الاستنجاء طاهر، ویقع الکلام حینئذ بین الفقهاء فی ان الملاقی لماء الاستنجاء طاهر هل هو من جهه طهاره ماء الاستنجاء او ان ماء الاستنجاء نجس لکنه لا ینجس ملاقیه ؟ فیه قولان المعروف والمشهور بین الاصحاب ان ماء الاستنجاء طاهر فمن اجل ذلک لا یکون منجس لملاقیه، القول الثانی انه نجس ولکنه لا ینجس ملاقیه وقد اختار هذا القول جماعه من المحققین، اما القول الاول فقد استدل علیه بوجوه :-

الوجه الاول : الاجماع او الروایات الخاصه، فأما الاجماع فلا یمکن الاستدلال به فانا ذکرنا فی غیر مورد ان حجیه الاجماع انما هی بوصوله من زمن الائمه علیهم السلام الینا یدا بید وطبقه بعد طبقه ولیس لنا طریق الی ذلک ومن هنا ذکرنا ان حجیه الاجماع منوطه بتوکل امرین : الاول ان یکون هذا الاجماع ثابت بین الفقهاء الذی یکون عصرهم قریب من عصر الائمه علیهم السلام، الثانی ان یکون هذا الاجماع واصل الیهم من زمن الائمه طبقه بعد طبقه

وکلا الامرین مفقود فأما ثبوت الاجماع بین الفقهاء فلو فرضنا ثبوته لکنه لم یصل الینا طبقه بعد طبقه وید بید فان وصول الاجماع المدعی فی کلمات المتقدمین الینا منوط بان یکون لکل واحد منهم کتاب استدلالی فی المسأله واستدل علیها بالإجماع ومن الواضح انه لم یصل الینا من الفقهاء جمیعا کتاب استدلالی کذلک، اما بان لا یکون لکل واحد منهم کتاب کذلک او کان ولم یصل الینا فان الواصل الینا مجرد دعوی الاجماع من الفقهاء فی المسأله وهذه الدعوی لا تدل علی ان مدرک هذه المسأله الاجماع فلعل مدرک ثبوت هذه المسأله بغیر الاجماع، واما الاجماع الثابت بین الفقهاء المتقدمین علی تقدیر ثبوته فان احرازه ایضا مشکل لان العلماء مختلفون بدعوا الاجماع کثیرا اما ان هذا الاجماع وصل الیهم من زمن الائمه علیهم السلام یدا بید وطبقه بعد الطبقه فهو غیر محتمل اذ لو کان کذلک لم یختلفوا فی دعوی الاجماع، وکیف ما کان فلیس لنا طریق الی ان اثبات الاجماع حجه مضافا الی ان الاجماع دلیل لبی والقدر المتیقن منه غیر ماء الاستنجاء فثبوته فی ماء الاستنجاء لم نحرز الاجماع فیه

ص: ۵۴

واما الروایات الخاصه فقد یناقش فیها انها قد وردت فی موارد خاصه ولا یمکن التعدی عن مواردها الی ماء الاستنجاء فلا یمکن الاستدلال بها

ولكن هذا الجواب غير تام اذ لا شبهه فی ان الارتكاز العرفی قرينه علی الغاء الخصوصيات فان بنظر العرف لا فرق بين ان يكون ملاقی النجس الماء القليل او ماء الاستنجاء بين ملاقی وملاقيه ونجس واخر فان المرتكز فی اذهان العرف عدم الفرق بينهما وهذه الروايات علی ضوء هذه القرينه الارتكازيه تدل علی نجاسه ماء الاستنجاء بملاقاه عين النجس كما ان الماء القليل يتنجس بملاقاه العين النجس كذلك ماء الاستنجاء، مضافا الی ان عمده الدليل فی المقالم انما هو مفهوم روايات الكر وقد ذكرنا فی بحث المفاهيم ان مفهوم روايات الكر مطلق وبإطلاقه يشمل ماء الاستنجاء فان روايات الكر بمفهومها تدل علی ان الملاقی لعين النجس نجس وان كان ماء الاستنجاء، فلابد من تخصيص الطائفه الثانيه بغير ماء الاستنجاء فانها تدل علی الملاقی للنجس نجس ولابد من تخصيص عموم هذه الطائفه او تقيد اطلاقها بغير ماء الاستنجاء فانه متنجس ومع ذلک لا ينجس ملاقيه

فالنتيجه ان الاجماع لا يمكن الاستدلال به واما الروايات الخاصه فلا مانع بقرينه الارتكاز وكذا مفهوم روايات الكر فان مقتضی اطلاق مفهوم روايات الكر نجاسه ماء الاستنجاء

الوجه الثانی : ان ماء الاستنجاء لا يخلوا اما ان يكون طاهرا او يكون نجسا ولا ثالث لهما فان كان طاهرا فلابد من تخصيص الطائفه الاولی بغير ماء الاستنجاء فان الطائفه الاولی من الروايات تدل علی ان الماء القليل الملاقی لعين النجس نجس واما ماء الاستنجاء فهو ملاقی لعين النجس ومع ذلک طاهر فان كان طاهرا لابد من تخصيص الطائفه الاولی ولكن خروجه من الطائفه الثانيه انما هو بالتخصص وخروجه موضوعی فان الطائفه الثانيه تدل علی ان الماء القليل الملاقی للمتنجس نجس والمفروض ان ماء الاستنجاء ليس بمتنجس فماء الاستنجاء اذا كان طاهرا فهو خارج عن عموم الطائفه الاولی بالتحصيص او بالتقيد لكن بالنسبه الی الطائفه الثانيه خروجه بالتخصص وبالتقيد، وان كان نجسا ماء الاستنجاء فلابد من تخصيص الطائفه الثانيه فانها تدل علی ان الملاقی للمتنجس نجس والمفروض ان ملاقی ماء الاستنجاء ليس بنجس فان كان نجسا فلابد من تخصيص الطائفه الثانيه فيدور الامر بين التخصيص والتخصص وقد تقدم ان الامر اذا دار بينهما فلا يمكن التمسک باصاله العموم فلابد من تقديم اطلاق دليل المخصص فی المقام ومقتضی اطلاقه تخصيص الطائفه الثانيه فانه يدل علی ان الملاقی لماء الاستنجاء ليس بنجس وهذه الروايات تدل بالملازمه علی ان ماء الاستنجاء طاهر فان ما يدل علی طهاره الملاقی بالمطابقه يدل بالالتزام علی طهاره الملاقاه فلابد من تقديم اطلاق دليل المخصص فی المقام وهو مانع عن التمسک باصاله العموم مضافا الی ان اصاله العموم فی الطائفه الثانی معارضه باصاله العموم فی الطائفه الاولی فانه فی الاولی ان ماء الاستنجاء نجس ومقتضی الثانيه ان ماء الاستنجاء طاهر فتقع المعارضه بينهما وحينئذ لابد من تقديم اصاله العموم فی الطائفه الاولی علی اصاله العموم فی الطائفه الثانيه لإمرين :

الامر الاول : ان الروايات التى تدل على ان الماء القليل الملاقى للمتنجس نجس هذه روايات خاصه لا يمكن التعدى من موردها الى ماء الاستنجاء لكن قد ظهر الجواب عن ذلک وان الارتكاز العرفى قرينه على الغاء الخصوصيات فهذه الروايات على ضوء هذه القرينه تدل على العموم

الامر الثانى : ان الروايات التى تدل على ان الماء القليل الملاقى لعين النجس روايات كثيره وتبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى فاذا بلغت حد التواتر الاجمالى فهى داخله فى السنه فعندئذ الطائفه الاثنيه مخالفه للسنه فاذا كانت مخالفه فلا تكون حجه فانها تدخل فى الروايات المخالفه للكتاب والسنه، فالطائفه الثانيه حيث انها مخالفه للطائفه الاولى والاولى باعتبار انها بلغت حد التواتر فهى سنه فالثانيه مخالفه للسنه فلا تكون حجه فلابد من تقديم الطائفه الاولى على الثانيه والنتيجه ان ماء الاستنجاء نجس لكنه لا ينجس ملاقيه .

دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

الوجه الثالث : انه لا شبهه فى ثبوت الملازمه بين نجاسه شيء ونجاسه ملاقيه وهذه الملازمه ارتكازيه فى اذهان العرف والعقلاء فاذا حكم بنجاسه شيء فهو يدل على نجاسه ملاقيه وعلى ضوء ذلک فالملازمه ثابته بين طهاره شيئا وطهاره ملاقيه فاذا كان طاهرا فلاـ محال يكون ملاقيه ايضا طاهر، وعلى هذا فالطائفه الثالثه تدل على طهاره الثوب الملاقى لماء الاستنجاء او البدن الملاقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وتدل بالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء فعندئذ تصلح ان تكون مقيده لإطلاق الطائفه الاولى بغير ماء الاستنجاء فان الطائفه الاولى تدل على نجاسه الملاقى لعين النجس وحيث ان ماء الاستنجاء ملاقى لعين النجس فلابد من تقيد اطلاق الطائفه الاولى بغير ماء الاستنجاء فان الطائفه الثالثه تدل على طهاره الثوب الملاقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وبالالتزام الارتكازى العرفى تدل على طهاره ماء الاستنجاء، واستفاده طهاره الشيء من طهاره ملاقيه امر متعارف كما اذا ورد فى الدليل ان ملاقى الحيه او ملاقى العقرب او ما شاكله من الحشرات طاهر فان هذه الروايات تدل على طهاره الملاقى لها بالمطابقه وعلى طهاره نفسها بالالتزام، فاستفاده طهاره الشيء من طهاره ملاقيه او استفاده طهاره الملاقى من طهاره الشيء امر متعارف

ص: ۵۶

والجواب عن ذلک انه لا مانع من الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه الارتكازيه فى مثل ما دل على طهاره ملاقى الحيه والعقرب فانه يدل بالالتزام على طهارتهما فلا مانع من الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه، وفى المقام وهو الطائفه الثالثه التى تدل بالمطابقه على طهاره الثوب الملاقى لماء الاستنجاء او البدن الملاقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فلا بمكن الالتزام بذلک لوقوع المعارضه والمصادمه بين الطائفه الثالثه والطائفه الاولى فان الطائفه الاولى تدل على نجاسه ماء الاستنجاء باعتبار انه ملاقى لعين النجس فان الطائفه الاولى تدل على نجاسه البول او نجاسه العذره بالمطابقه وعلى نجاسه ملاقيه بالالتزام واما الطائفه الثالثه تدل على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فتقع المصادمه والمعارضه بين الطائفتين فى ماء الاستنجاء فان الاولى تدل بالالتزام على نجاسته والثالثه تدل بالالتزام على طهارته فتقع المعارضه

بينهما وحيث انه لا ترجيح فى البين فتسقطان معا من جهه المعارضه فعندئذ لا دليل على ان ماء الاستنجاء طاهر او انه نجس فلا مانع من الرجوع الى الاصل من الرجوع الى الاصل العملى كإصاله الطهاره او استصحاب بقاء الطهاره او ما شاكل ذلك

ولكن قد يقال كما قيل ان الطائفه الثالثه اخص من الطائفه الاولى فان مورد الطائفه الثالثه ماء الاستنجاء الثوب او البدن الملاقى لماء الاستنجاء، واما الطائفه الاولى فهى مطلقه وعامه فعندئذ نسبه الطائفه الثالثه الى الطائفه الاولى نسبه الخاص الى العام او المقيد الى المطلق فعندئذ مقتضى القاعده حمل العام على الخاص او المطلق على المقيد الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فعندئذ لابد من تقديم الطائفه الثالثه فى مورد المعارضه على الطائفه الاولى فالنتيجه طهاره ماء الاستنجاء

ص: ۵۷

والجواب عن ذلـك اولاـ : ان الطـائفه الثـالثه وان كانت اخص من الطائفه الاولى لان موردها خاص الا ان منشأ المعارضه بينهما واحـد وهو الارتكاز العرفى فان الارتكاز العرفى هو منشأ المصادمه والمعارضه بينهما فى المـدلول الالتزامى فان الارتكاز العرفى بين نجاسه شـىء ونجاسه ملاقيه وبين طهاره شىء وطهاره ملاقيه وهذا الارتكاز العرفى هو منشأ هذه الدلاله الالتزاميه فاذا ضممنا هـذا الارتكـاز العرفى الى الطـائفه الاولى فهو يشـكل لها دلاله الالتزاميه وهى الـدلاله على نجاسه ملاقيه واذا ضـممنا الى الطائفه الثالثه فهو يشـكل لها دلاله الالتزاميه وهو الدلاله على طهاره ملاقيه فمنشأ المعارضه بينهما فى المدلول الالتزامى نفيا واثباتا واحد فـاذا كـان كـذلك فلاـ موضوع لتجريـح فعندئـذ لاـ موجب لترجيـح الطـائفه الثـالثه على الطـائفه الاولى تقع المعارضه بينهما فى المـدلول الالتزامى فلا ترجيح فى البين لان منشأ هذه المعارضه والمصادمه شـىء واحد ولهذا فلا يمكن الترجيح ولا موضوع له، نعم لو دلت الطـائفه الثالثه على طهاره ماء الاسـتنجاء بالمطابقه لكانت مخصـصه لها ولكن الامر ليس كـذلك بل هى تـدل على طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام .

وثانيا : يظهر من الطائفه الثانيه بقرينه سؤال السائل الثوب الملاقى لماء الاسـتنجاء وطهارته فان السائل سأل الامام عليه السلام عن طهاره الثوب الملاقى لماء الاسـتنجاء ونجاسـته فان هـذا السؤال قرينه على ان السائل شاك فى هـذه الملازمه اما فى مرتبه ملاقاه الثوب لماء الاسـتنجاء او ملاقاه ماء الاسـتنجاء للنجاسه فهو شاك فى ثبوت هذه الملازمه فى احد المرتبتين فان سؤاله عن طهاره الثوب الملاـقى لماء الاسـتنجاء وعن نجاسـته فهـذا السؤال قرينه على انه شاك فى ثبوت هـذه الملازمه ما فى مرتبه ملاقاه الثوب لماء الاسـتنجاء وان هذه الملازمه غير ثابته واما فى مرتبه ملاقاه ماء الاستنجاء للعذره، وعلى هذا فتصبح الطائفه الثالثه مجمله فان الطائفه الثالثه تدل على طهاره الثوب الملاقى لماء الاسـتنجاء ولكن لا ندرى ان ماء الاسـتنجاء طاهر او انه نجس ولكنه لا ينجس ملاقيه فانه شاك فى ذلك فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاق الطائفه الاولى وبعمومها فانا نشك فى ان ماء الاسـتنجاء قد خرج عن الطـائفه الاـولى بالتخصـيص وحكمـا او انه لم يخرج فلاـ مـانع من التمسـك بإطلاقهـا لإثبـات انه غير خـارج فالنتيجه ان ماء الاستنجاء نجس لكنه لا ينجس ملاقيه وهذه هى نتيجه الجمع بين الروايات فى الطائفتين .

ص: ۵۸

الوجه الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وحاصله ان الروايات تدل على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء كالثوب او البدن فان الملاقى لماء الاستنجاء طاهر فهذه الروايات تدل بالملازمه على طهاره ماء الاستنجاء ومن هذه الروايات معتبره عبد الكريم قال (سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به فهل ينجس ذلك ثوبه فقال عليه السلام، لا) ومن الواضح ان جواب الامام عليه السلام يدل بالمطابقه على عدم نجاسه الثوب وبالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء كما اذا فرضنا انه سأل عن شخص هل الملاقى لماء الاستنجاء طاهر او نجس فاذا قال طاهر فهو يفهم منه طهاره ماء الاستنجاء وهذا امر مرتكز فى الاذهان .

دوران الامر بين التخصيص والتخصص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والتخصص

الوجه الرابع : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان الروايات التى تدل على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء كالثوب او البدن ظاهره فى طهاره ماء الاستنجاء فان هذه الروايات تدل بالمطابقه على طهاره الثوب الذى لاقى ماء الاستنجاء وتدل بالالتزام العرفى على طهاره ماء الاستنجاء من جهه ثبوت الملازمه بين نجاسه شىء ونجاسه ملاقيه ولو كان الماء المتنجس نجسا فبطبيعه الحال كان ملاقيه نجسا، فاذا كان ملاقيه طاهره فهو يستلزم طهاره الملاقاه ايضا ومن هذه الروايات معتبره عبد الكريم فقد ورد فيها سألت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه فى ما استنجى به هل ينجس ذلك ثوبه فقال عليه السلام : لا) فان قوله يدل بالالتزام العرفى ان ماء الاستنجاء طاهره فهذه الروايه واضحه الدلاله على طهاره ماء الاستنجاء، وعلى هذا وحيث ان نسبه هذه الروايات الى الروايات التى تدل على نجاسه الملاقى لعين النجس نسبتها نسبه الخاص الى العام والمقيد الى المطلق فان الروايات التى تدل على ان املاقى لعين النجس نجس مطلق من حيث كون الملاقى ماء الاستنجاء او غيره او كون النجس بول او عذره او دم او منى وما شاكله فنسبه هذه الروايات كمعتبره عبد الكريم نسبه الخاص الى العام ونسبه المقيد الى المطلق فلا مانع من تقيد اطلاق تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء وان ماء الاستنجاء ان كان ملاقيا لعين النجس ولكنه لا يتنجس فهذه الروايات تقيد اطلاق تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء .

ص: ۵۹

هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) وللمناقشه فيه مجال فانه ان اراد بذلك ان هذه الروايات كروايات عبد الكريم وغيرها تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه وان هذه الروايات فى صدد بيان طهاره ماء الاستنجاء وتنص على طهارته بالمطابقه فيرد عليه ان الامر ليس كذلك فان هذه الروايات فى صدد بيان طهاره الملاقى لماء الاستنجاء او نجاسته ولهذا سأل من الامام عليه السلام عن الثوب الذى يقع على ما استنجى به أينجس ذلك ثوبه او لا فالسؤال انما هو عن نجاسه الثوب وعدمه بملاقاه ماء الاستنجاء وليس السؤال بصدد طهاره ماء الاستنجاء ونجاسته فهذه الروايات لا تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه وهى تدل بالمطابقه على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء كالثوب والبدن وتدل بالالتزام على طهاره ماء الاستنجاء، وعلى هذا فان هذه الروايات فى مقام بيان طهاره الثوب الملاقى لماء الاستنجاء او البدن انما هى بصدد بيان ذلك اما ان ماء الاستنجاء طاهر او انه متنجس لا

ینجس ملاقیه فهی ساکته عنه ومجمله من هـذه الناحیه فالمرجع هو اطلاقات الطائفه الاولی من الروایات فان مقتضـی اطلاقها ان ماء الاسـتنجاء نجس لانه ملاقی لعین النجس کالعذره او البول غایه الامر انه لا ینجس ملاقیه، وعلی هذا فتصـبح روایات الطائفه الثـالثه کروایه عبـد الکریم مجمله فانهـا تـدل علی طهـاره الملاقی لماء الاسـتنجاء اما ان ما الاسـتنجاء طاهر او متنجس لا ینجس ملاـقیه فهی مجمله من هـذه النـاحیه والمرجع هو اطلاقـات ادله الطـائفه الاـولی من الروایات، نعم هنا روایه اخری ذکرها السـید الاستاذ (قده) وهی روایات الاحول قال فی هذه الروایه ما مضمونها قال لابی عبد لله علیه السلام فی حدیث الرجل یستنجی ویقع فی ثوبه الـذی اسـتنجی به فقـال علیه السـلام : لا بئس به، فسـکت الامام وقال أتـدری لما لا بئس به قال الراوی قلت لا والله قال الامام علیه السـلام : ان الماء اکثر من القـذر) فهذه الروایه تدل علی طهاره الماء مع العلم ان الماء اکثر من النجاسه وهو لا ینفعل بالملاقاه فهذه الروایه انما هی فی مقام طهاره ماء الاستنجاء، ولکن لا یمکن الاستدلال بهذه الروایه لوجهین :-

ص: ۶۰

الاول : ان هذه الروايه ضعيفه من ناحيه السند فانها مرسله فلا يمكن الاعتماد عليها

الثانی : فی هذه الروايه احتمالان الاول ان هذا التعليل ولحاظ عدم انفعال ماء الاستنجاء بملاقاه عين النجس، الثانی ان هذا التعليل بلحاظ عدم تغير الماء بملاقاه النجس وحيث ان الماء اذا كان من النجس فلا يتغير بملاقاته

ولعل الاحتمال الثانی أنسب من الاحتمال الاول فان تعليل الامام عليه السلام ان الماء اكثر من القذر فانه اذا كان اكثر وكان قاهرا فلا يتغير بالملاقاه واما انفعال الماء بالملاقاه فلا فرق بين الكثير والقليل فان الماء طالما لم يبلغ حد الكر فهو ينفعل بالملاقاه وان كان كثيرا، فليست الروايه فی مقام بيان طهاره ماء الاستنجاء ومع الاغماض عن ذلك فان الروايه مجمله ولا يمكن الاخذ بها، الی هنا قد تبين ان هذه الروايات لا تدل علی طهاره ماء الاستنجاء .

الوجه الخامس : ان الطائفه الثالثه من الروايات حيث ان نسبتها الی الطائفه الاولی من الروايات نسبه المقيد الی المطلق ونسبه الخاص الی العام فالطائفه الثالثه من الروايات تدل علی طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام فانها تدل علی طهاره الثوب الملاقی لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلی طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام، فلابد من تقيد تلك الروايات بغير ماء الاستنجاء من باب حمل المطلق علی المقيد وحمل العام علی الخاص الذی هو من احد موارد الجمع الدلالی العرفی، هكذا قيل فی هذا الوجه ولكن ظهر جوابه مما تقدم من ان مورد الطائفه الثالثه من الروايات وان كان اخص من الروايات فی الطائفه الاولی انما التعارض بينهما فی المدلول الالتزامی فان الطائفه الاولی تدل بالمطابقه علی طهاره الثوب الملاقی لماء الاستنجاء وبالالتزام علی طهاره ماء الاستنجاء واما الطائفه الاولی فهی تدل علی نجاسه العذره ونحوها من الاعيان النجسه بالمطابقه وعلی نجاسه ملاقيها بالالتزام وحيث ان ماء الاستنجاء ملاقی لعين النجس فالطائفه الاولی تدل علی نجاسته بالالتزام فوقع التعارض والتصادم بين المدلول الالتزامی لكل من الطائفتين وان المدلول الالتزامی للطائفه الثالثه طهاره ماء الاستنجاء والمدلول الالتزامی للطائفه الاولی نجاسته فتقع المعارضه بينهما وحيث ان منشأ هذه المعارضه واحد وهو الارتكاز العرفی فلا موضوع للترجيح فيسقطان معا ولا يمكن الاستدلال بالطائفه الثالثه علی طهاره ماء الاستنجاء الا اذا فرضنا ان الطائفه الثالثه تدل علی طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه والمفروض انها لا تدل علی ذلك، او ان الملازمه بين طهاره ماء الاستنجاء وطهاره ملاقيه ملازمه عقليه لا يمكن انفكاكها عن الدلاله المطابقيه وهذا الفرض ايضا غير صحيح فلا يمكن الاستدلال بها مضافا الی ان ارتكازيه الملازمه بين عين النجس وملاقيها كانت اشد واقوی بنظر العرف من ارتكازيه سرايه النجاسه من المتنجس الی ملاقيه فان نجاسه المتنجس عرضی فلابد من الاخذ بالملازمه الاولی ورفع اليد عن الملازمه الثانيه فنتيجته نجاسه ماء الاستنجاء .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسک بالعام

الکلام فی انه هل یجوز التمسک بالعام قبل الفحص او لا یجوز، یقع الکلام هنا فی مقامین

المقام الاول : فی اصل وجوب الفحص هل هو واجب او انه لیس بواجب

المقام الثانی : فی مقدار الفحص علی فرض وجوبه فی مقداره سعتا وضیقا

اما الکلام فی المقام الاول فالمعروف والمشهور بین الاصحاب وجوب الفحص ولا یجوز التمسک بالعام او الاطلاق قبل الفحص وقد استدل علی ذلک بوجوه :-

الوجه الاول : العلم الاجمالی بوجود مخصصات ومقیدات للعمومات الوارده فی الکتاب والسنه، نعلم اجمالا ان هذه العمومات والمطلقات قد خصصت وقیدت بمخصصات ومقیدات وعندئذ لا یجوز التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق فی اطراف العلم الاجمالی لاستلزامه المخالفه القطعیه، واما التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق فی بعض الاطراف دون بعضها الاخر ترجیح من غیر مرجح لان نسبه اصاله العموم او اصاله الاطلاق الی جمیع الاطراف نسبه واحده وتطبیقها علی بعض الافراد دون الافراد الاخر ترجیح من غیر مرجح معین وهو لا یمکن فان ارید من غیر المعین غیر المعین مفهوما فهو لیس فردا ثالثا وان ارید ببعض الاطراف غیر المعین مصداقا فهو فرد مردد وهو غیر معقول الوجود فی الخارج فمن اجل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق فی بعض الاطراف الغیر معینه ولا فرق فی ذلک بین ان تکون العمومات او المطلقات متکفله للاحکام الالزامیه والمخصصات والمقیدات متکفله للاحکام الترخیصیه او بالعکس بان تکون العمومات والمطلقات متکفله للاحکام الترخیصیه والمخصصات والمقیدات متکفله للاحکام الالزامیه او مختلفتان ففی جمیع الصور لا یمکن التمسک باصاله العموم والاطلاق فی الجمع لاستلزامه المخالفه القطعیه وفی البعض دون الاخر ترجیح من غیر مرجح فمن اجل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم والاطلاق لا فی الجمیع ولا فی البعض ولابد حینئذ من الفحص حتی یوجب انحلال العلم الاجمالی

ص: ۶۲

قد یقال کما قیل ان المجتهد اذا التفت الی وجود المخصصات والمقیدات لعمومات الکتاب والسنه ومطلقاتهما فیحصل له العلم الاجمالی بوجود المخصصات والمقیدات فی دائره اوسع وهی دائره الشرع فان المجتهد یعلم بوجود مخصصات ومقیدات فی الشریعه المقدسه سواء اکانت موجوده فی کتب الروایات ام لم تکن موجوده بل اذا احتمل فی کتب التاریخ او التفسیر او ما شاکل ذلک فان دائره هذا العلم الاجمالی الشریعه المقدسه وهی اوسع من دائره الروایات الواصله الینا، فهناک علوم اجمالیه ثلاثه :-

العلم الاجمالی الاول : وهو العلم الاجمالی الکبیر دائرته الشریعه المقدسه المجتهد یعلم بوجود مخصصات ومقیدات فی الشریعه

المقدسه لعمومات الكتاب والسنه ومطلقاتهما وهذا العلم الاجمالى الكبير ومقتضى هذا العلم الاحتياط ولا شبهه فى ان هذا الاحتياط يوجب العسر والحرج وايضا لا يمكن للمجتهد الفحص فان الفحص يؤدى الى العسر والحرج، فلازم ذلك ان يبحث فى كل مسأله عن وجود المخصص والمقيد فى جميع الروايات الواصله الينا فى كل الابواب من باب الطهاره الى باب الديات وهذا غير ميسور للمجتهد بل يجب عليه الفحص اذا احتمل وجود روايات او مخصصات او مقيدات فى كتب التاريخ او التفسير او ما شاكل ذلك، ويترتب على ذلك باب الانسداد

العلم الاجمالى الثانى : اضيق دائره من الاول وهو العلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات فى الروايات الواصله الينا فى ضمن الكتب اعم من الكتب المعتبره وغيرها ونعلم اجمال ان فيها مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنه ومطلقاتهما دائره هذا العلم الاجمالى

العلم الاجمالى الثالث : وهو العلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيدات فى ضمن الروايات الواصله الينا فى الكتب المعتبره فقط نعلم اجمالاـ ان الروايات الواصله الينا فى الكتب المعتبره فى هذه الروايات مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنه ومطلقتهما

ولا شبهه فی ان العلم الاجمالی الاول ینحل بالعلم الاجمالی الثانی والمیزان فی الانحلال ان المعلوم فی العلم الاجمالی الاول لیس اکبر من العلم بالإجمال فی العلم الاجمالی الثانی والشاهد علی ذلک انه اذا اخرج عن اطراف العلم الاجمالی الاول الروایات الموجوده فی الکتب اعم من الکتب المعتبره او غیر المعتبره فاذا اخرج هذه الروایات عن اطراف العلم الاجمالی الاول لم یبقی لنا علم اجمالی بوجود مخصصات ومقیدات لعمومات الکتاب والسنه ومطلقاتهما فی غیر هذه الکتب، فالعلم الاجمالی غیر موجود نعم احتماله موجود فی غیر هذه الکتب الواصله الینا لکن لا اثر لهذا الاحتمال فان العلم الاجمالی ینحل بانطباق المعلوم بالإجمال فیه علی المعلوم بالإجمال فی العلم الاجمالی الثانی، ونظیر ذلک ما اذا علمنا بنجاسه احد هذه الانیه وفرضنا ان عددها اربع اثنان منها ابیض واثنان منها اسود ثم علمنا اجمالا ان احد الأناءین البیض نجس ونحتمل ان المعلوم بالعلم الاجمالی الاول هو نفسه بالعلم الاجمالی الثانی والمفروض ان المعلوم بالإجمال فی العلم الاجمالی الاول لیس اکبر کما عن الثانی فیحتمل انطاقه علیه ومع هذا الاحتمال انحل العلم الاجمالی الی اخر اضیق دائره والی الشک البدوی فأننا نعلم اجمالا ان احد الأناءین البیض نجس واما بالنسبه الی الأناءین الاسودین فلا علم اجمالی بنجاسه احدهما بل هو احتمال النجاسه ولا اثر للاحتمال، واما العلم الاجمالی فلا یکون موجود وهذا میزان الانحلال غایه الامر انحلال العلم الاجمالی قد یکون بالعلم التفصیلی الی علم تفصیلی وشک بدوی وقد یکون انحلاله الی علم اجمالی وشک بدوی وما نحن فیه کذلک والعلم الاجمالی الثانی ینحل بالعلم الاجمالی الثالث فان المعلوم بالإجمال فی الثانی لیس اکبر من المعلوم بالإجمال فی الثالث فانه یحتمل انطباقه علیه ولهذا لو اخرج الکتب المعتبره من اطراف العلم الاجمالی الثانی لم یبقی هنا علی اجمالی بوجود المخصص والمقید، نعم احتماله موجود واما العلم فلا وهذا معنی انحلال العلم الاجمالی الی علم اجمالی اخر والی شک بدوی فینحصر العلم الاجمالی بوجود مخصصات ومقیدات فی الکتب المعتبره لعمومات الکتاب والسنه او مطلقاتهما .

فوظيفه المجتهد الفحص فى هذه الروايات وليس الروايات مطلقا فان تبويب الروايات وفصلها بكل باب عن باب اخر وكل مسأله عن اخرى هل واجب على المجتهد ان يبحث عن وجود مخصصات ومقيدات فى الابواب المناسبه لهذه المسأله فاذا كانت المسأله المشكوك فيها مسأله طهاره فيبحث فى باب الطهاره وهكذا اذا كانت مسأله صلاه يبحث فى باب الصلاه وهكذا يبحث عن كل مسأله فى الباب الذى يناسبها، فاذا لم يجد مخصصا او قيدا فى ضمن الابواب المناسبه للمسأله المشكوك فيها فيحصل له الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص فلا مانع من التمسك بالعام او المطلق لان الاطمئنان كالعلم حجه عند العقلاء ولا تحتاج الحجيه الى دليل خاص فاذا حصل الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص كفى ذلك فى التمسك باصاله العموم او اصاله الاطلاق وبذلك ينحل العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى العرفى الذى هو عباره عن الاطمئنان والوثوق، واما بالنسبه الى الشك البدوى فلا مانع من التمسك فيه باصاله العموم وهذا هو الصحيح ، نعم ذكر المحقق النائينى (قده) ن هذا العلم الاجمالى غير قابل للانحلال فان العلم الاجمالى الكبير وان انحل بالعلم الاجمالى الوسط والعلم الاجمالى ينحل بالعلم الصغير هذا صحيح ولكن العلم الاجمالى الاخير غير قابل للانحلال .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسک بالعام

الى هنا قد تبين ان دائره العلم الاجمالى لوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنه ومطلقتهما منحصره فى الروايات الموجوده فى الكتب المعتبره وهى الكتب الاربعه ولا علم اجمالى بها أى بالمخصصات والمقيدات فى الخارج عن هذه الروايات والوجه فى ذلک ان الروايات الموجوده فى الكتب الغير معتبره لا تخلوا من ان تكون موافقه للروايات الموجوده فى الكتب المعتبره او مخالفه لها، واما اذا كانت موافقه فلا اثر لها واما اذا كانت مخالفه فهى ليست مجموعه كبيره بحيث نعلم اجمالا بوجود المخصص او المقيد فيها، نعم احتماله موجود واما العلم فلا، فمن اجل ذلک تنحصر دائره العلم الاجمالى بالمقيدات والمخصصات بخصوص الروايات الموجوده فى الكتب الاربعه، وعلى هذا فينحل العلم الاجمالى فان المجتهد اذا قام بالفحص فى الكتب الاربعه وضفر بالمخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنه بالمقدار المعلوم بالإجمال فبطبيعه الحال ينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى ونقصد به الوثوق والاطمئنان الذى يطلق عليه العلم العرفى فعندئذ لا مانع من التمسک باصاله العموم فى موارد الشك البدوى اما فى موارد حصول الاطمئنان بالمخصص والمقيد لابد ان يعمل على طيق المخصص والمقيد اما فى موارد الشك فالمرجع هو عمومات الكتاب والسنه او مطلقاتهما

ص: ۶۵

ثم ان للمحقق النائينى (قده) فى المقام كلام وحاصله ان العلم الاجمالى فى المقام غير قابل للانحلال فهذا العلم الاجمالى لا ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى لان العلم الاجمالى على قسمين فتاره يكون المعلوم الاجمال ليس معنون بعنوان خاص وليس ذا طابع مخصوص كما اذا علمنا بنجاسه احد الاناءين او علمنا بعداله احد الشخصين فاذا علمنا تفصيلا بنجاسه احد الاناءين انحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بالنجاسه وشك بدوى وكذلك اذا علمنا اجمالا بعداله احدهما معينا انحل العلم

الاجمالی الی علم تفصیلی وشک بدوی، فالمعلوم بالإجمال اذا لم یکن معنون بعنوان خاص وذا طابع مخصوص فهو ینحل الی علم تفصیلی وشک بدوی لان المراد من العلم الاجمالی زواله عن الجامع فان متعلق العلم الاجمالی الجامع بین الفردین او الافراد فالجامع هو المعلوم بالإجمال فاذا زال العلم الاجمالی عن الجامع فقد انحل فاذا علمنا بنجاسه احد الاناءین زال العلم الاجمالی عن نجاسه الجامع بینهما وهو عنوان احدهما وانحل الی علم تفصیلی متعلق بشخص احدهما وشک بدوی متعلق بإناء اخر فمعنی انحلال العلم الاجمالی زواله عن الجامع فاذا زال عن الجامع فقد انحل، واما اذا کان المعلوم بالإجمال معنون بعنوان خاص کما اذا علمنا بنجاسه اناء زید فالعلم تعلق بنجاسه انائه وهو مردد بین اناء شرقی واناء غربی او مردد بین الاناء الابیض او الاسود ثم علمنا بنجاسه الاناء الاسود فلا ینحل العلم الاجمالی الی علم تفصیلی وشک بدوی لان العلم الاجمالی تعلق بالجامع وهو موجود فان المعلوم بالإجمال هو نجاسه اناء زید المردد بین الاناء الابیض او الاسود فهو لا یحتمل انطباقه علی الاناء الشرقی ویحتمل انطباقه علی الاناء الغربی فاذا علمنا تفصیلا بنجاسه الاناء الشرقی فلا ینطبق المعلوم بالإجمال علیه لان المعلوم بالإجمال معنون بعنوان خاص وهو عنوان اناء زید، فلهذا لا ینحل هذا العلم الاجمالی وما نحن فیه کذلک فان المعلوم بالإجمال هو وجود مخصصات ومقیدات موجوده فی الروایات الموجوده فی الکتب الاربعه فالمعلوم بالإجمال معنون بهذا العنوان أی الکتب الاربعه، فاذا فرضنا ان المجتهد قام بالفحص عن المخصصات والمقیدات وضفر بمجموعه کبیره منها لا تقل فی الواقع عن واقع المعلوم بالإجمال ولکن لا ینطبق علیها المعنون بهذا العنوان أی الاجمال لان المعلوم بالتفصیل لیس مصداق لهذا العنوان فلا ینطبق المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان الخاص بالتفصیل فی الخارج لان المیزان فی الانطباق زوال العلم الاجمالی عن الجامع وهذا العلم الاجمالی المتعلق بالمعنون بعنوان خاص لا یزول بعد الضفر بمجموعه کبیره من المخصصات والمقیدات، فمن اجل ذلک بنی (قده) ان العلم الاجمالی فی المقام غیر منحل وغیر قابل للانحلال .

ص: ۶۶

وقـد اورد علیه السـید الاسـتاذ (قده) باننا لو سـلمنا بان المعلوم بالاجمال معنون بهذا العنوان ومع ذلک ینحل العلم الاجمالی لان المعلوم بالاجمـال فی المقـام مردد بین الاقـل والاـکثر فان المعلوم بالاجمال تاره مردد بین المتباینین کأناء زیـد المردد بین الاناء الشـرقی والاناء الغربی او الابیض او الاسود ففی مثل ذلک لا ینحل العلم الاجمالی بالعلم التفصـیلی بنجاسه احد الاناءین واما اذا کان المعلوم بالاجمال مرددا بین الاقل والاکثر کما فی المقام فان المعلوم بالاجمال وهو مخصـصات عمومات الکتاب ومقیدات اطلاقاتهـا فـان امرها مردد بین الاقل والاکثر مثلا المجتهـد یعلم اجمالا بوجود مخصـصات ومقیـدات فی الروایات الموجوده فی الکتب الاربعه الـدائر امرها بین الاقل والاکثر بین مئه مخصـص ومقید وبین ثلاثه مئه المتیقن هو مئتا مخصـص ومقید اما احتمال ثلاثه مئه ایضا موجود فاذا فرضـنا ان المجتهد قام بالفحص عن هذه المخصصات والمقیدات الموجوده فی الکتب الاربعه وضفر بمئتین مخصـص ومقیـد فعندئـذ لاـ شـبهه بالانحلال فان المعلوم بالاجمال الـدائر امره بین الاقل والاکثر فان الاقل متیقن والاکثر مشـکوک فبطبیعه الحـال هو ینطبق علی الاقـل ویبقی الاـکثر مشـکوک بالشک البـدوی فلا مانع من التمسک باصاله العموم فی موارد الشـک البـدوی فـالمعلوم بالاجمال وان کان معنونا بعنوان خاص ولکن حیث انه مردد بین الاقل والاکثر فاذا ضـفر بالأقل فبطبیعه الحال ینحل المعلوم بالاجمال فلیس هنا علم عندئـذ بالجامع بین الاقل والاکثر وهذا العلم ینقلب الی علم تفصـیلی بالأقل وشک بدوی بالاکثر فزال العلم عن الجامع وتبدل الی علم تفصیلی بالأقل وشک بدوی بالاکثر فاذاً لا وجه للقول بعدم الانحلال

.

ص: ۶۷

هكذا ذكره السيد الاستاذ، ولنا تعليق فی هذه المسأله من عده جهات :-

الجهه الاولی : ان عنوان الخاص اذا كان ملحوظا بنحو الموضوعيه وبنحو القيديه بان يكون عنوان الكتب الاربعه ملحوظ بنحو القيديه للمعلوم بالاجمال وبنحو الموضوعيه بان يكون المعلوم بالاجمال مقيد بهذا العنوان فان كان ملحوظ بنحو الموضوعيه والقيديه فهذا العلم الاجمالی طالما يكون القيد موجود فلا ينحل العلم الاجمالی واما اذا لم يكن هذا العنوان ملحوظ بنحو الموضوعيه بل هو ملحوظ بنحو المعرفيه والطريقيه كما هو كذلك اذ لا شبهه فی ان عنوان الكتب الاربعه عنوان معرف لان الاسم حاكم عن مسماه ومعرف للمسمی فعنوان الكتب الاربعه عنوان معرف فلا موضوعيه له وعلی هذا فالمعلوم بالاجمال هو المخصصات والمقيدات الموجوده فی الروايات التی تكون فی الكتب المعتبره غايه الامر ان تلك الكتب الاربعه مسماه بالكتب الاربعه فعنوان الكتب الاربعه لا شبهه فی انه عنوان معرف ولا موضوعيه له فاذا كان عنوانا معرفا فلا شبهه فی الانحلال لان العلم الاجمالی تعلق بوجود مخصصات ومقيدات بين الروايات الموجوده فی الكتب الاربعه وهذا المعلوم بالاجمال مردد بين الاقل والاكثر فاذا علم بالأقل تفصيلا فبطبيعه الحال انحل العلم الاجمالی الی علم تفصيلی بالأقل وشك بدوی بالاكثر وما ذكره المحقق النائينی (قده) مبنی علی الفرض الاول وهو غير صحيح.

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

كان كلامنا فی ان العلم الاجمالی بوجود مخصصات ومقيدات لعمومات الكتاب والسنه ومطلقاتهما الموجوده بين الروايات فی الكتب الاربعه هل ينحل هذا العلم الاجمالی الی علم تفصيلی وشك بدوی او لا ينحل ؟ ذكرنا ان المحقق النائينی (قده) ذهب الی عدم انحلال هذا العلم الاجمالی باعتبار ان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وهو عنوان الكتب الاربعه فاذا كان المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص فلا يقبل الانحلال، ولكن اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بالانحلال وان المعلوم بالاجمال وان كان معنون بهذا العنوان الا انه مردد بين الاقل والاكثر فاذا قام المجتهد بالفحص وضفر بالمقدار المتيقن وهو الاقل انحل هذا العلم الاجمالی الی تفصيلی لوجود المخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنه ومطلقاتهما واما بالنسبه الی الاكثر فهو مشكوك فيه، ولنا فی هذه المسأله عده جهات :-

ص: ٦٨

الجهه الاولی : ان ما ذكره المحقق النائينی مبنی علی الخلط ين العنوان المأخوذ فی المعلوم بالاجمال بنحو الموضوعيه وبنحو القيديه وبين العنوان المأخوذ فيه بعنوان المعرفيه فقط، فان كان مأخوذا فی المعلوم بالاجمال بعنوان الموضوعيه وبعنوان القيديه ويكون العنوان قيد للمعلوم بالاجمال فبطبيعه الحال لا ينحل العلم الاجمالی، واما اذا كان مأخوذا بعنوان المعرفيه والمشريه الی الواقع فهو قابل للانحلال والظاهر ما نحن فيه كذلك فان عنوان الكتب الاربعه عنوان معرف ليس من العناوين المأخوذه بنحو القيديه بل هو معرف ومشير الی الروايات التی ذكرها المشايخ فی الكتب الاربعه بحسب ابواب الفقه وسماها بالكتب الاربعه وهی مجرد اسم ومن الواضح ان الاسم ليس قيدا للمسمی بل هو معرفا للمسمی وحاكی عنه ومشير اليه وليس قيدا ولا وصفا له،

فلابد لنا من التفصيل بينما اذا كان العنوان مأخوذا فى المعلوم بالاجمال بنحو الموضوعيه والقيديه بان يكون العنوان قيدا مقوما للمعلوم بالاجمال فعندئذ لا يمكن الانحلال كما اذا فرضنا انا نعلم بنجاسه اناء زيد وهو مردد بين الاناء الابيض والاسود ثم علمنا اجمالاـ بنجاسه الاناء الابيض فهذا العلم التفصيلى لا يوجب انحلال العلم الاجمالى فان الميزان فى الانحلال انقلاب العلم من الجامع الى الفرد العلم بالجامع ثابت وهو نجاسه اناء زيد ولا ينقلب منه الى العلم بالفرد والشك البدوى فى فرد اخر بل العلم الاجمالى باقى على حاله فلا يوجب انحلاله وهل يجب فيه الاحتياط كما يظهر من المحقق النائينى او لا يجب

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) مبنى على الخلط بين ما يكون العنوان مأخوذ بنحو الموضوعيه والقيديه وما اذا كان العنوان مجرد معرف ومشير الى الواقع فاذا كان كذلك فلا اثر له وان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى كما اذا قام زيد بالفحص وضفر بالمقدار المعلوم بالاجمال وهو المتيقن ينقلب هذا العلم من الجامع الى الفرد الى العلم التفصيلى بالنسبه الى الاقل والشك البدوى بالنسبه الى الاكثر

ص: ٦٩

الجهه الثانيه : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الكتب الاربعه مأخوذ بنحو الموضوعيه والقيديه ومع هذا فلا مناص من الالتزام بالانحلال لان هذا العنوان مأخوذ فى المعلوم فى الاجمال بالذات أى المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن فان هذا العنوان مأخوذ بالاجمال بالذات وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن، واما المعلوم بالاجمال فى عالم الخارج والمعلوم فى الاجمال الموضوعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج فهو غير مقيد بهذا القيد فان هذا العنوان لا وجود له فى الخارج فاذاً هذا العنوان مأخوذ قيدا وبنحو الموضوعيه والقيديه للمعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن ولم يكن قيدا ووصفا للمعلوم بالاجمال الموضعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج ومن المعلوم ان الاجمال فى الخارج مردد بين الاقل والاكثر فعندئذ لا مناص من الالتزام من الانحلال فان المجتهد اذا قام بالفحص فى الكتب الاربعه عن المخصصات والمقيدات لعمومات الكتاب والسنه بمطلقتهما وضفر بالمقدار المعلوم بالاجمال وهو المقدار الاقل فبطبيعه الحال ينحل المعلوم بالاجمال فى الخارج الى المعلوم بالتفصيل بالنسبه الى الاقل والمشكوك بالشك البدوى بالنسبه الى الاكثر فعندئذ نعمل بالمخصصات والمقيدات فى الاقل ونقيد اطلاقات الكتاب والسنه بها ونخصص عموماتهما بها واما فى الزائد نعمل باصاله العموم واصاله الاطلاق ولا يلزم به أى محذور فى المقام

فالنتيجه انا لو سلمنا ان عنوان الكتب الاربعه مأخوذ فى المعلوم بالاجمال بنحو القيديه والموضوعيه فهو انما يكون مأخوذا فى المعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم فى الاجمال فى عالم الذهن ولم يكن قيدا للمعلوم للجمال الموضوعى الواقعى وهو المعلوم بالاجمال فى الخارج حيث ان المعلوم فى الخارج مردد بين الاقل والاكثر وهو قابل للانحلال بالفحص والضفر بالمقدار المتيقن وهو الاقل فاذا ضفر ووجد المخصصات والمقيدات بمقدار الاقل انقلب العلم من الجامع الى الفرد وينحل الى العلم التفصيلى بالمخصصات والمقيدات بالنسبه الى الاقل والشك البدوى بالنسبه الى الاكثر ولا مانع من ذلك ففى موارد الاقل نعمل بالمقيدات والمخصصات وفى موارد الاكثر نعمل باصاله المعلوم او الاطلاق

الجهه الثالثه : ومع الاغماض عن ذلك ايضا وسلمنا ان عنوان الكتب الاربعه كما انه قيد للمعلوم بالاجمال الذاتى وهو المعلوم بالاجمال فى عالم الذهن كذلك المعلوم الواقعى قيدا له ايضا، فمع ذلك لا يجب علينا الاحتياط فان العلم الاجمال حين اذ وان لم ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى فاذا قام المجتهد بالفحص عن الروايات الموجوده ى الكتب الاربعه لعمومات الكتاب والسنه وضفر بالمقدار المتيقن الاقل مع ذلك لا ينحل العلم الاجمالى باعتبار ان العلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وهذا العنوان الخاص ايضا معنون وغير قابل للانحلال وان العلم الاجمالى موجود بالمعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان الخاص ولا ينقلب منه الى العلم بالفرد فالعلم بالجامع موجود ولا ينقلب الى العلم بالفرد وهو لا يزول عن الجامع باعتبار ان الجامع معنون بعنوان خاص وهذا العنوان قيد له ووصف فلا يمكن الانحلال الا انه مع ذلك يجوز للمكلف وللمجتهد ان يعمل بالمقيدات والمخصصات فى موارد التى وجدها وضفر بها وعمل بالمقيدات والمخصصات ويقوم بتخصصى عمومات الكتاب والسنه واما فى الزائد يرجع الى اصاله العموم واصاله الاطلاق ولا يلزم من ذلك أى محذور فان المانع عن العمل بالأصول العمليه او الاصول اللفظيه فى اطراف العلم الاجمالى انما هو محذور المخالفه القطعيه ولا يلزم من ذلك محذور المخالفه القطعيه فى المقام فان المجتهد اذا عمل بالمخصصات والمقيدات التى ضفر بها بعد الفحص عمل بها فقام بتخصيص عمومات الكتاب والسنه وتقيد مطلقاتهما وعمل باصاله العموم والاطلاق فى الزائد على هذه الموارد فى موارد الشك البدوى فلا يلزم منه محذور المخالفه القطعيه فلا مانع من ذلك ولا يكون هذا العلم الاجمالى مؤثرا ومنجزا ووجود هذا العلم الاجمالى كالعدم ولا اثر له فهو وان كان باقيا ولا ينحل الا ان وجوده كالعدم ولا اثر له .

بقی هنا شیء وهو ان المکلف اذا علم بنجاسه اناء زید وتردد بین الاناء الشرقی او الغربی او الاناء الاسود او الابیض وفرضنا علمنا تفصیلا بنجاسه الاناء الابیض فالعلم الاجمالی وان کان لا ینحل ولا ینقلب من الجامع الی الفرد ومع ذلک فلا اثر له ولا مانع من الرجوع الی اصاله الطهاره فی الاناء الاخر فان المکلف علم بنجاسه الاناء الابیض وهو یجتنب عنه واما بالنسبه الی الاناء الاسود فلا مانع من الرجوع الی اصاله الطهاره فان العلم الاجمالی علی القول الصحیح وانه مقتضی للتنجیز ولیس عله تامه للتنجیز وهو مقتضی فالعلم الاجمالی تنجیزه متوقف علی تعارض الاصول العلمیه او اللفظیه فی اطرافه وتساقطها فعندئذ یکون العلم الاجمالی منجز والمفروض انه لا معارض لإصاله الطهاره فی الاناء الاسود فان الاناء الابیض معلوم النجاسه وهو یجتنب عنه واما الاناء الاسود مشکوک النجاسه فلا مانع من الرجوع الی اصاله الطهاره ولا معارض لها، فهذا العلم الاجمالی وان لم ینحل ولکن لا اثر له ومن هنا یظهر ان ما ذکره المحقق النائینی من وجود الاحتیاط فی المقام لا وجه له بل هو خلاف مسلکه (قده) فان مسلکه ان مسلکه فی باب العلم الاجمالی انه یقتضی التنجیز لا انه عله تامه للتنجیز، هذا کله فی هذا الوجه ومقتضی هذا الوجه ان وجوب الفحص یدور مدار العلم الاجمالی طالما یکون العلم الاجمالی موجودا یجب علی المجتهد الفحص فی الشبهات الحکمیه واما اذا زال العلم الاجمالی وانتهی فلا موجب للفحص مع ان الامر لیس کذلک فانه یجب علی المجتهد ان یفحص عن کل مسأله دخل فیها لإثبات حکم هذه المسأله لابد ان یفحص عنها سواء اکان هناک علم اجمالی ام لم یکن او انحل العلم الاجمالی فوجوب الفحص علی المجتهد فی کل مسأله فی الشبهه الحکمیه لا یدور مدار العلم الاجمالی، وهذا کله فی هذا الوجه وهو غیر تام من هذه الناحیه ایضا .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسک بالعام

کـان کلامنـا فی وجوب الفحص وانه لاـ یجوز التمسـک بعموم العـام قبـل الفحص او باطلاـق المطلق فقـد اسـتدل علی وجوب الفحص فی الشبهات الحکمیه بوجوه :-

الوجه الاول : العلم الاجمالی وانه منحل ولا اثر له ولا یمنع من التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق هـذا مضافا الی الواجب علی کل مجتهد ان یبحث عن کل مسأله اراد اسـتنباط الحکم الشرعی منها سواء انحل العلم الاجمالی الکبیر ام لم ینحل، فوجب الفحص عن کـل مسأله لا یتوقف علی بقاء العلم الاجمالی وتنجیزه بل ولو انحل مع ذلک یجب علیه الفحص فی کل مسأله اراد اسـتنباط الحکم الشرعی منها، وللمحقق العراقی (قده) فی المقام کلام وحاصله ان انحلال العلم الاجمالی حقیقتا بالعلم التفصیلی اوو بـالعلم الاجمـالی الصـغیر یتوقـف علی ان یکـون العلم التفصـیلی متعلق بنفس مـا تعلق به العلم الاجمـالی او العلم الاجمـالی الصـغیر تعلق بنفس ما تعلق به العلم الاجمالی الکبیر فعندئذ ینحل العلم الاجمالی الی علم تفصیلی کما اذا فرضنا انا نعلم بنجاسه انـاء زیـد وهو مردد بین الانـاء الاـبیض والاناء الاسود ثم علمنا تفصـیلا ان الاناء الابیض هو اناء زیـد ففی مثل ذلک ینحل العلم الاجمـال حقیقتـا، وامـا اذا لم یکن متعلق العلم التفصـیلی عین المتعلق العلم الاجمـالی حقیقتا واحتمال انه عینه اما العلم بان العلم التفصـیلی تعلق بعین العلم الاجمالی فهو غیر موجود کما اذا فرضنا اننا نعلم اجمالا بنجاسه احد الاناءین ثم علمنا ان الاناء الاسود نجس بملاقاه البول احتمال ان المعلوم بالاجمال هو المعلوم بالتفصیل واما الیقین بذلک غیر موجود واحتمال التطابق بین المعلوم بالتفصـیل والمعلوم بالاجمـال وانه عینه ففی مثل ذلک ذکر (قـده) ان العلم الاجمالی لا ینحل حقیقتا وانما ینحل حکما ویشترط فی الانحلال الحکمی ان یکون العلم التفصـیلی او العلم الاجمالی الصـغیر معاصـرا للعلم الاجمالی الکبیر وهو معتبر فی الانحلال العلمی او العلم الاجمـالی الصـغیر معاصـرا للعلم الاجمـالی الکبیر وهو معتبر فی انحلاـل العلم الاجمـالی الکبیر بـالعلم الاجمـالی الصـغیر، واما اذا کان العلم الاجمالی الکبیر متقدما علی العلم التفصیلی او علی العلم الاجمالی الصغیر فلا یکون معاصرا فاذا کان متقـدما زمنا یکون منجزا لإطرافه فاذا کان کـذلک سـقطت الاصول العملیه واللفظیه فی اطرافه فانها لا تجری فی جمیع الاطراف لاسـتلزامه المخالفه القطعیه العملیه وجریانه فی بعضـها دون بعضـها الاخر ترجیـح من غیر مرجح فتسـقط الاصول اعم من اللفظیه والعملیه فی اطراف العلم الاجمـالی الکبیر ومـاتت تلـک الاـصول فحینئـذ اذا حصـل علم تفصـیلی ببعض اطراف العلم الاجمالی الکبیر او علم اجمالی صـغیر بان تکون دائرته اضـیق من دائره العلم الاجمالی الکبیر فهذا العلم التفصیلی الذی تعلق ببعض اطرافه لا یوجب اعاده الاصول العملیه او الاصول اللفظیه فی سائر اطرافه لانها قـد ماتت فلا یمکن ان تعیـدها الی الحیاه لانها قد سـقطه وخرجت عن ادله الحجیه والاعتبار فلا یمکن شـمولها مره اخری بـدلیل الاعتبار والحجیه، هکذا ذکره (قده) وللمناقشه فیه مجال من وجوه :-

ص: ٧٣

الوجه الاـول : ان هـذا لیس من الانحلاـل الحکمی فان معنی الانحلال الحکمی ان العلم الاجمالی باقی علی حاله ولا ینقلب من

الجامع الى الفراد غايه الامر قد جرى الاصل فى بعض الاطراف دون البعض الاخر كما اذا فرضنا انه يعلم بنجاسه احد الاناءين لكن احدهما خارج عن محل الابتلاء ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك باصاله الطهاره بالنسبه الى الاناء الذى هو محل ابتلائه وهنا ينحل العلم الاجمالى حكما أى بحكم الشارع اما العلم بالجامع فهو باقى فان المكلف يعلم بنجاسه احدهما وهذا العلم باقى وخروج احدهما عن محل الابتلاء لا يوجب انحلال هذا العلم وانقلابه وهذا هو معنى الانحلال الحكمى أى الانحلال بحكم الشارع، واما العلم الاجمالى الذى هو متعلق بالجامع فهو باقى على حاله وهذا معنى الانحلال الحكمى وما ذكره (قده) من الانحلال الحكمى فى ما اذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالاجمال او بين المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير والمعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى الصغير ففى مثل هذه الموارد الانحلال حقيقى فان العلم الاجمالى ينقلب من الجامع الى علم اجمالى اضيق منه والى شك بدوى بالنسبه الى الاطراف التى هى خارجه عن اطراف العلم الاجمالى الصغير ولا يمكن بقاء العلم الاجمالى بالجامع فاذا فرضنا العلم الاجمالى بنجاسه احد الاناءين ثم علم تفصيلا نجاسه احدهما بالبول واحتمال التطابق والانطباق بينهما موجود ومع هذا الاحتمال لا يمكن بقاء العلم الاجمالى بالجامع فينقلب من الجامع الى علم تفصيلى بنجاسه الاناء الشرقى وشك بدوى بالنسبه الى الاناء الغربى فكيف يمكن ان يكون هذا من الانحلال الحكمى فان معنى الانحلال الحكمى ان العلم الاجمالى يبقى على الجامع لكن الشارع حكم بالانحلال من جهه ان الاصل الترخيصى يجرى فى بعض اطرافه ولا يجرى فى بعضها الاخر فما ذكره المحقق العراقى من ان هذه الموارد من الانحلال الحكمى فهو غريب

الوجه الثانى : مع الاغماض عن ما تقدم وتسليم ان هذه الموارد من الانحلال الحكمى ولكن ما ذكره (قده) من ان الاصول اذا ماتت وسقطت عن اطراف العلم الاجمالى فلا يمكن اعادتها احياء ولا يمكن ان تكون مشموله لدليل الاعتبار مره اخرى فما ذكره غير تام فان العلم الاجمالى فى هذه الموارد يوجب تنجز اطرافه فاذا كان اطرافه جميعا منجزه بهذا العلم فهى مانعه عن جريان الاصول فى اطرافه من الاصول العمليه واللفظيه فان جريانها فى الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وجريانها فى بعضها دون بعضها الاخر ترجيح من غير مرجح فتسقط عن الاعتبار وماتت ولكن اذا انحل العلم الاجمالى ولو حكما ارتفع تنجيزه ايضا فان تنجيز العلم الاجمالى معلول له والمعلول يدور مدار وجود العله حدوثا وبقاءً فاذا ارتفعت العله فلا يعقل ان يبقى المعلول واذا ارتفع هذا العلم الاجمالى ولو بحكم الشارع ارتفع معلوله وهو التنجز فاذا ارتفع التنجز ارتفع التعارض بين الاصول العمليه او اللفظيه فى اطرافه فان منشأ سقوط هذه الاصول فى اطرافه تنجز هذه الاطراف قياس ذلك بالموت الطبيعى والموت التكوينى قياس مع الفارق فان ادله الاعتبار لا تشمل هذه الاصول فى اطراف العلم الاجمالى من جهه المعارضه ومنشأ المعارضه هو التنجز فاذا ارتفع ارتفعت المعارضه واذا ارتفعت المعارضه ارتفع المانع عن شمول ادله الاعتبار لها والمفروض انها ارتفعت بارتفاع منشأها وهو التنجز فما ذكره (قده) من ان هذه الاصول اذا ماتت لا تعيدها مره اخرى قياس ذلك بالموت الطبيعى قياس مع الفارق

الوجه الثالث : ومع الاغماض عن ما تقدم ايضا ا ذكره (قده) مبنى على الخلط بين الاصول العمليه والاصول اللفظيه ما ذكره على تقدير تماميه انما يتم فى الاصول العمليه ولا يتم فى الاصول اللفظيه الذى هو محل الكلام .

ص: ۷۵

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسک بالعام

ذکرنا انما ذکره المحقق العراقی (قده) غیر تام من وجوه وقد تقدم الکلام فی وجیهین

الوجه الثالث : علی تقدیر تسلیم ان الانحلال الحکمی مشروط بان یکون العلم التفصیلی للعلم الاجمالی فعندئذ ینحل العلم الاجمالی الکبیر بالعلم الاجمالی الکبیر او ینحل بالعلم التفصیلی واما اذا لم یکن معاصرا بان یکون العلم الاجمالی الکبیر متقدما زمنا فلا یمکن الانحلال، فعلی تقدیر تسلیم ذلک فهو ایضا غیر تام کما ذکره بعض المحققین فان ما ذکره لو تم فإنما یتم فی الاصول العملیه اما فی الاصول اللفظیه فهو غیر تام فان الاصول اللفظیه کاشفه عن الواقع وطریق الی الواقع ولسانها لسان الحکایه عن الواقع فاذا ورد عام ولم یکن له مخصص فهو کاشف عن ان المجعول فی الشریعه المقدسه هو الحکم العام وهو الحجه وهو مراد الجدی النهائی للمولی، واما اذا ورد علیه مخصص وان کان متأخر عنه زمنا کما اذا ورد العام او المطلق فی زمن النبی الاکرم صلی الله علیه واله وسلم والمخصص ورد فی زمن الائمه علیهم السلام فهذا المخصص المتأخر یکشف عن ان هذا الحکم المجعول فی الشریعه المقدسه هو الخاص فالعام لا یکون حجه فی الواقع وان کان حجه فی الظاهر لمصلحه ولکن فی الواقع لیس بحجه فان المجعول فی الواقع هو الحکم الخاص دون الحکم العام وهذا بخلاف الاصول العملیه فانها ترخیصیه او تعزیزیه کأصاله البراءه واصاله الطهاره واستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمه فان الاصول العملیه مجعوله من قبل الشارع فی ظرف الشک وجهل المکلف فی الواقع وتحیره وعدم الطریق له الی الواقع فالشارع جعل هذه الوظائف العملیه للمکلف فی مرحله جهله فی الواقع وتحیره والمفروض ان موضوع هذه الاصول موجوده فی اطراف العلم الاجمالی وان موضوعها هو الشک وهو موجود فی کل طرف من اطراف العلم الاجمالی فهذه الاصول العملیه تجری فی نفسها فی جمیع اطراف العلم الاجمالی لثبوت المقتضی لها وهو وجود موضوعها فی اطراف العلم الاجمالی لکن هنا مانع عن جریانها فی اتمام اطرافها وهو لزوم المخالفه القطعیه العملیه فهو مانع عن جریانها فمن اجل هذا المانع لا تجری فی تمام اطراف العلم الاجمالی وجریانها فی بعضها المعین دون الاخر ترجیح من غیر مرجح فعلی هذا تسقط عن جمیع الاطراف فما ذکره المحقق العراقی من ان هذه الاصول اذا سقطه وماتت فی اطراف العلم الاجمالی فلا یمکن اعادتها مره ثانیه وهذا انما یتم فی الاصول العملیه اما فی الاصول اللفظیه فانا نعلم بوجود مخصص ومقید لعمومات الکتاب والسنه ومطلقاتهما ونعلم اجمالا بان هذه العمومات قد خصصت بمخصصات وهی قد قیدت بمقیدات ولکن العدد المخصص والمقید اقل من عدد العام والمطلق فاذا فرضنا ان عدد العام بلغ الی مئه عام فی الکتاب والسنه وعدد المخصص الی خمسین وعلی هذا فنعلم ان خمسین من العام والمطلق لا یکون حجه یعنی اصاله العموم واصاله الاطلاق لا تکون حجه فی خمسین من العام والمطلق فی الکتاب والسنه واما خمسین الاخری من العام والمطلق التی قید وخصص بمقید ومخصص فهو لا یکون حجه فاصاله العموم فی الخمسین من هذه العمومات قد سقطه عن الحجیه من جهه وجود المخصص والمقید واصاله الاطلاق قد سقطت فما ذکره (قده) من الاشکال غیر تام

الظـاهر ان هـذا الاشـكال غير تـام فـان مـا ذكرناه من الفرق انما هو فى مقام الثبوت وفرق بين الاصول اللفظيه والتى لسانها لسان الحكـايه عن الواقع والكشف عن الواقع وبين الاـصول العمليه الـتى ليس لسانهـا لسـان حكـايه عن الواقع بـل لسانهـا لسـان جهل والتحير والجهـل بـالواقع وهـذا الفرق انما هو بحسب مقام الثبوت، واما فى مقام الاثبات بين الاصول اللفظيه والاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمـالى فـان المخصـص طالمـا لم يصـل الى المجتهـد فلاـ يتصف بالحجيه وكـذلك المقيـد طالما لم يصل الى المجتهد لم يتصف بالحجيه فان معنى الحجيه معذريه ومنجزيه ومن الواضح ان المخصـص بوجوده الخارجى لا يكون منجزا ولا معـذرا والمعـذر والمنجز المخصـص الواصل الى المجتهـد او المقيد الواصل الى المكلف وعلى هذا ففى اطراف العلم الاجمالى كمـا ان موضوع الاـصول العمليه موجود فى كـل طرف من اطرافه كـذلك موضوع الاصول العمليه وادله حجيه هـذه الاصول لا يمكن ان تشـمل اصاله الاطلاق او العموم فى جميع اطراف العلم الاجمالى لوجود مانعا وهو لزوم المخالفه العمليه القطعيه وهـذا مـانع عن حجيه اصـاله العموم واصاله الاطلاق عن شـمول دليل حجيه هـذه الاصاله فان اريـد من الفرد الغير معين المفهومى فهو ليس فردا فى الخـارج هـو مجرد مفهـوم فى الـذهن وان اريـد مـن الفرد المعيـن المصـداق الخـارجى ان وجـود الفرد المردد فى الخارج غير معقول فلا محال انه يسـقط دليل حجيه هـذه الاصاله عن جميع الاطراف فتسـقط اصاله العموم او اصاله الاطلاق عن جميع اطراف العلم الاجمـالى فلاـ يمكن ان تكون بعض اصـاله العموم فيهـا حجه وبعضـها لاـ يكون حجه اما البعض المعين فهو ترجيـح من غير مرجـح اما البعض الغير معين فهو غير معين، فالنتيجه ان هـذا الاشـكال الذى ذكره بعض المحققين غير وارد على المحقق العراقى (قده) والعمده هو الاشكالان الاولان فما ذكره المحقق العراقى لا يمكن المساعده عليه .

الدليل الثانى : ما ذكره المحقق النائينى (قده) وهذا الوجه مركب من مقدمتين :-

الاولى : ذكر (قده) ان اداه العموم كاللفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على العموم واستيعاب ما يراد من مدخولها وذكر (قده) انه لابد اولا من اجراء مقدمات الحكمه فى مدخولها واثبات اطلاقها فلفظه كل موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من المدخول وما يراد من المدخول انما هو بمقدمات الحكمه فاذا جرت وتثبت اطلاق مدخولها فلفظه كل تدل على عموم المدخول وعلى استيعاب تمام افراده

المقدمه الثانيه : ان طريقه المولى العرفى فى بيان مراداته الجديه النهائيه تختلف عن طريقه المولى الحقيقى فى بيان مراداته الحقيقيه فان طريقه المولى العرفى فى مجلس واحد بيان مارده الجدى النهائى اما المولى الحقيقى فاذا صدر منه خطاب وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد تجرى مقدمات الحكمه وتثبت ان مراده الجدى النهائى مطلق فاذا قال المولى فى مجلس واحد اكرم كل عالم وسكت فلا يمكن اجراء مقدمات الحكمه فى العالم واثبات اطلاقه باعتبار ان من مقدمات الحكمه كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده والمفروض ان المولى ليس فى مقام بيان تمام مراده فى مجلس واحد .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) من المقدمتين لعدم جواز التمسك باصاله العموم واصاله الاطلاق قبل الفحص فالمقدمه الاولى ان اداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها ولابد من اثبات اطلاق مدخولها بإجراء مقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه، والمقدمه الثانيه ان طريقه المولى الحقيقى فى بيان مرادته الجديه النهائيه من خطاباته انما هى فى مجالس متعدده وبقرائن منفصله وبأزمنه مختلفه فليس غرضه بيان مراده الجدى فى مجلس واحد، وعلى هذا فاذا صدر مطلق من الشارع ولم ينصب قرينه على التقيد فى مجلس واحد فلا يمكن التمسك بأطلاقه لان مقدمات الحكمه لا تجرى اذ من المقدمات الحكمه ان يكون المتكلم فى بيان تمام مراده والمفروض ان الشارع ليس فى مقام بيان تمام مراده فى مجلس واحد وقد ذرك ان نتيجه هذين المقدمتين وجوب الفحص وعدم جواز التمسك باصاله العموم واصاله الاطلاق قبل الفحص، ولكن كلتا المقدمتين خاطئه ولا واقع موضوعى لها

ص: ٧٨

اما المقدمه الاولى : فلا شبهه فى ان اداه العموم كلفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على العموم واستيعاب تمام افراد مدخولها أى تمام ما يمكن ان ينطبق عليه مدخولها فاذا لم يكن مدخولها مقيد بقيد فكلمه الكل تدل على استيعاب تمام ما يمكن ان ينطبق عليه مدخولها وضوعه لهذا المعنى بدلاله وضعيه فان دلاله لفظ كل على العموم انما هى بالوضع والدلاله الوضعيه انما هى دلاله تصوريه فاذا سمع الانسان بلفظ الكل فينتقل ذهنه الى العموم واستيعاب تمام افراد مدخولها فما ذكره المحقق النائينى (قده) من انه لابد اولا من اثبات مدخولها بإجراء مقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه ثم اداه العموم واستيعاب

تمام ما يراد منه فما ذكره غير معقول وذلك لان مدلول الاده مدلول وضعى والمدلول الوضعى مدلول تصورى، واما مدلول مقدمات الحكمه مدلول تصديقى فلا يعقل ان يكون المدلول الوضعى الذى هو تصورى وقهرى يتوقف على المدلول التصديقى لمدخولها وقد ذكرنا فى مستهل بحث الاصول فى مسأله الوضع انه لا يعقل ان يكون المعنى الموضوع مركبا من جزء تصورى وجزء تصديقى وهذا غير معقول او مقيدا بقيد تصديقى فهذا غير معقول وفى المقام لا يمكن ان تكون الاراده مأخوذه فى المعنى الموضوع لإده العموم فان ظاهر كلام المحقق النائينى ان لفظه كل او ما شاكلها موضوعه للدلاله على استيعاب عموم ما يراد من مدخولها وان الاراده مأخوذه فى معناها الموضوع له اذ لا يعقل ان يكون المعلول الوضعى مركبا من جزء تصورى وجزء تصديقى او مقيدا بقيد تصديقى فما ذكره المحقق النائينى (قده) لا يرجع الى معنى محصل

اما المقدمه الثانيه : فقد استشكل عليه السيد الاستاذ (قده) بان طريقه الشارع على بيان مراداته الجديه من خطاباته بقرائن منفصله المختلفه بحسب الازمنه وبحسب المجالس فان العام صدر فى زمن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم او المطلق صدر فى ذلك الزمان واما الخاص او المقيد صدر فى زمن الائمه الاطهار عليهم السلام فان طريقه الشارع وان كانت بيان مراداته الجديه من خطاباته بقرائن منفصله الا ان ذلك لا يمنع من ظهور كلامه فى الاطلاق او العموم فاذا صدر من الشارع مطلق ولم ينصب قرينه على التقيد وكان فى مقام البيان انعقد ظهوره فى الاطلاق فاذا صدر مطلق من الشارع وكان فى مقام البيان ولم يصدر منه تقيد متصل انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور حجه فما ذكره المحقق النائينى من ان هذا الظهور لا ينعقد فان الامر ليس كذلك وقد ذكر (قده) فى وجه ذلك ان عدم القرينه المتصله هو جزء مقدمات الحكمه فان مقدمات الحكمه مركبه من ثلاثه عناصر الاول جعل الحكم على الطبيعى لا على حصه خاصه الثانى كون المتكلم فى مقام البيان الثالث عدم نصب قرينه متصله فالجزء الاخير لمقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فهو ليس جزء مقدمات الحكمه وعلى هذا فاذا صدر مطلق من الشارع وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد بمتصل تحقق المقدمات فاذا تحققت مقدمات الحكمه انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق واما عدم القرينه المنفصله فهو ليس جزء مقدمات الحكمه هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده)

وما ذكره هنا مخالف لما ذكره فى مبحث التعادل والترجيح فانه قد ذكر هنا فى مسأله تقديم العام الوضعى على العام الاطلاقى فقد ذكر فى هذه المسأله ان جزء مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله كما ان عدم القرينه المتصله جزء مقدمات الحكمه فكذلك عدم القرينه المتصله جزء مقدمات الحكمه ولكن يرد على ذلك ان عدم القرينه المنفصله لو كان جزء مقدمات الحكمه لزم محذور اجمال جمله من المطلقات الوارده فى الكتاب والسنه اذ يحتمل وجود مقيد منفصل لها ومع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه لم ينعقد للمطلق ظهور فى الاطلاق ويصبح مجملا- فلازم ذلك أى لازم كون عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه فلا زم ان تكون جمله من المطلقات الوارده فى الكتاب والسنه مجمله ولا يمكن التمسك بإطلاقها لاحتمال وجود قرائن صادره من الائمه الاطهار عليهم السلام على تقيدها وعلى هذا الاحتمال لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا كان كذلك لم نحرز اطلاق المطلق فيصبح المطلق مجملا- وهذا مما لا- يمكن الالتزام به بل هو خلاف الضروره الفقهيه اذ لا شبهه فى جواز التمسك بإطلاقات الكتاب والسنه وليس هذه الاطلاقات مجمله، وقد اجاب عن ذلك (قده) فانه التفت الى هذا الاشكال وحاصل جوابه

ان عـدم القرينه منفصـله ليس جزء مقـدمات الحكمه مطلقه بل عـدم القرينه المنفصـله جزء مقـدمات الحكمه فی وقتها فقط فاذا صـدر مطلق من الشـارع وكان فی مقام البيان ولم ينصب قرينه متصـله تمت مقـدمات الحكمه فاذا تمت انعقـد ظهور المطلق فی الاطلاق وهـذا الظهور مسـتمر الی ان جاء بالقرينه المنفصـله فاذا جاء بالقرينه المنفصـله فهذه القرينه فی وقتها رافعه لهذا الظهور، فعـدم القرينه المنفصـله فی وقتها جزء مقـدمات الحكمه فاذا جاء الشارع بالقرينه المنفصـله فهی رافعه لظهور المطلق فی الاطلاق فی وقتها وهذا معنی ان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه

فالنتيجه ان عـدم القرينه المنفصـله ليس جزء مقـدمات الحكمه مطلقا حتی يلزم محـذور الاجمال فی جمله من المطلقات الوارده فی الكتاب والسـنه بل عـدم القرينه فی وقتها جزء مقـدمات الحكمه هكذا ذكره (قده) وللمناقشه فی هذا الجواب مجال فان اراد من عـدم القرينه المنفصـله فی وقتها عـدم وصولها وعـدم العلم بها فيرد عليه ان العلم بوجود القرينه المنفصـله ووصولها لا يكون رافعا للظهور وانما يكون مانعا عن حجيه ظهور المطلق فی الاطلاق لا انه مانع عن الظهور او رافعا له والوجه فی ذلك واضح فان العلم شـأنه الكشف عن الواقع من دون ا يؤثر فيه لاـ نفيـا ولاـ اثباتـا فاذا علم بالقرينه المنفصـله ووصـلت اليه فهـذا العلم مانع عن حجيه اصـاله العموم ولاـ يعقل ان يكون رافعا لظهور المطلق فی الاطلاق فان الظهور امر تكوينی ولا يعقل ان يكون العلم بوجود القرينه المنفصله مؤثرا فی هذا الظهور ورافعا له وهو غير معقول، وان اراد (قده) من عدم القرينه المنفصله فی وقتها عدم وجودها فی الواقع فـان ارد ذلـك يلزم علی هـذا نفس المحـذور المتقـدم وهو محـذور اجمـال المطلقـات الوارده فی الكتـاب والسـنه اذ احتمال وجود القرينه فی وقتها موجود فيحتل ان المولی ينصب قرينه علی تقيـد هـذه المطلقات فی وقتها وهـذا الاحتمال موجود ولم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه لم نحرز ظهور المطلق فی الاطلاق فبطبيعه الحال يصبح المطلق مجملا

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ غير تام والصحيح ان جزء مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا فی وقتها .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسك بالعام

اما المقدمه الثانيه التی ذكرها المحقق النائينی (قده) واشكال السيد الاستاذ (قده) عليها وما فی هذا الاشكال من نقد ل ذلك تقدم وملخصه ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل، واما عدم البيان المنفصل فهو ليس جزء مقدمات الحكمه، اما ما ذكره (قده) من ان طريقه المولی العرفی فی بيان مراداته الجديه النهائيه فی خطاباته غير طريقه المولی الحقيقی فما ذكره لا يمكن المساعده عليه وان طريقه الشارع هی الطريقه المتبعه لدی العرف والعقلاء وليس للشارع فی باب الالفاظ فی مقام التفهيم والتفهم طريقه اخری غير المتداوله بين العرف لان الالفاظ التی استعملها الشارع نفسها التی استخدمها العرف والعقلاء فی معانيها فلا فرق بينهما من هذه الناحيه فاذا صدر من المولی مطلق كقوله (اكرم عالما) فاذا كان فی مقام البيان ولم ينصب قرينه علی تقيده لا بقيد وجودی ولا بقيد عدمی تم المقدمات الحكمه فاذا تمت انعقد ظهور المطلق فی الاطلاق وكذلك الحال اذا صدر هذا الكلام من المولی الحقيقی فلا فرق من هذه الناحيه بين المولی الحقيقی والمولی العرفی فان المولی الحقيقی يستعمل نفس الالفاظ التی يستعملها المولی العرفی فی معانيها

ويمكن ان يدافع عن المحقق النائينی بوجوه اخری فمن هذه الناحيه لا فرق بين المولی العرفی والمولی الحقيقی فی مقام التفهيم والتفهم فان نفس الالفاظ التی استعملها العرف والعقلاء فی مقام التفهيم والتفهم فی معانيها العرفيه نفس تلك الالفاظ التی استعملها الشارع ومن هنا يكون المرجع فی فهم الروايات والآيات هو العرف فی تحديد معانيها سعتا وضيقا ولكن يمكن الفرق بينهما من نواحی اخری

ص: ۸۲

الناحيه الاولی : ان بيان الاحكام الشرعيه حيث انه كان تدريجيا ولا يمكن ان يكون دفعيا فان الاحكام الشرعيه انما بينها الشارع بحسب التدريج حسب ما يراه من المصلحه فانها من زمن الرساله الی زمن الامامه ففی هذه الفتره الطويله تبين الاحكام الشرعيه زمن بعد زمن فالعمومات والاطلاقات وغيرها من الخطابات صدرت زمن الرساله ولكن المقيدات والمخصصات والقرائن صدرت زمن الامامه وكان بيان الاحكام علی نحو التدريج فلا يمكن ان يكون دفعه واحده وهذه التدريجيه قرينه مانعه عن ظهور المطلق فی الاطلاق قبل الفحص عن مقيده وعن ظهور العام فی العموم وقبل الفحص عن مخصصه وعن ظهور الامر فی الوجوب قبل الفحص عن القرينه علی الخلاف وعن ظهور النهی فی الحرمه قبل الفحص عن القرينه علی الخلاف فهذه التدريجيه مانعه عن ظهور الالفاظ فی معانيها أی ظهور العام فی العام والاستيعاب وظهور المطلق فی الاطلاق وظهور الاوامر فی الوجوب وظهور النواهی فی الحرمه قبل الفحص فلا ظهور لها وهذه التدريجيه غير موجوده فی الموالی العرفيه فان كل مولی يبين مقاصده فی خطابه الشخصی وحيث ان المتكلم متعدد من زمن الرساله الی زمن الائمه عليهم السلام والمتكلم المتعدد

بمثابه متکلم واحد ولهذا ما صدر عن الامام علیه السلام تصح نسبته الی الرسول الاکرم صلی الله علیه واله وسلم حقیقتا فان الائمه مع الرسول بمثابه متکلم واحد عن الشریعه المقدسه فمن اجل ذلک اذا صدر عام من امام وصدر خاص من امام اخر یخصص به واما فی غیر الموالی الحقیقیه هذا المعنی غیر صحیح فاذا صدر عام من شخص وخاص من شخص اخر فلا یمکن تخصیصه به لانهم غیر مرتبط احدهما بالأخر، وعلی هذا فان هذه التدریجیه الموجوده فی الخطابات الشرعیه غیر موجوده فی الخطابات العرفیه فمن اجل ذلک صار التمیز

ص: ۸۳

والجواب عن ذلك ان التدريجيه صحيحه ولا شبهه فى ذلك اذ ان بيان الاحكام الشرعيه لا يمكن ان يكون دفعى فلا محال ان يكون تدريجى حسب ما يراه من المصلحه العامه ولكن التدريجيه لا تمنع عن ظهور كل خطاب صدر عن الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم او عن امام فان كل خطاب صدر عن شخص الامام عليه السلام الخطاب الشخصى فلا نعلم ان له مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف مجرد الاحتمال ولا اثر لهذا الاحتمال فلا يكون مانعا عن الظهور فاذا صدر من المولى (اكرم عالما) فهذا الخطاب الشخصى الصادر من المولى ولم ينصب قرينه متصله على التقيد بالعداله او بعدم كونه فاسقا انعقد ظهوره فى الاطلاق ومجرد احتمال انه سوف ينصب قرينه هذا الاحتمال لا يمنع عن انعقاد ظهوره بالطلاق فان ظهوره بالإطلاق منوط بتماميه مقدمات الحكمه والمفروض انها تامه فان الجزء الاخير منها عدم القرينه المتصله هو متوفر

الناحيه الثانيه : ان غرض المحقق النائينى (قده) ان المولى فى مقام بيان تمام مراده من مجموع خطاباته التى صدرت منه فعلا وخطاباته التى سوف تصدر منه فى المستقبل من مجموع خطاباته فى زمن الرساله الى زمن الامامه من مجموع هذه الخطابات مراده الجدى النهائى وليس مراده الجدى كل خطاب شخصى صادر منه

ولكن هذا الوجه لا اساس له بل هو خلاف الوجدان والضروره اذ لا شبهه فى ان كل خطاب شخصى صدر من امام او نبى فهو مراده النهائى الجدى طالما لم ينصب قرينه على الخلاف ومجرد احتمال انه نصب قرينه على الخلاف او امام اخر فهو لا يمنع من ظهوره فى معناه الموضوع له ودعوا ان المولى اراد مارده الجدى النهائى من مجموع خطابته الصادره منه او من غيره وهذا خلاف الوجدان والضروره فهذا الوجه لا اثر له

الناحیه الثالثه : ان کل خطاب صادر من المولی فهو فی معرض التخصیص والتقید او معرض القرینه علی الخلاف فان الخطابات الموجوده فی الکتاب والسنه من العمومات والمطلقات والاوامر والنواهی فانها فی معرض التخصیص والتقید وفی معرض القرینه علی الخلاف وهذه المعرضیه عن ظهورها فی العموم او الاطلاق او الحرمه طالما لم یفحص فمن اجل ذلک یجب الفحص وقبل الفحص فلا ظهور للعام فی العموم ولا للمطلق فی الاطلاق باعتبار انها فی معرض التخصیص والتقید والقرینه علی الخلاف

هذا الوجه ایضا غیر صحیح فان المعرضیه تاره تضاف الی نوع الخطابات الشرعیه او مجموعها واخری تضاف الی کل فرد من افراد خطابه، اما علی الاول فلا وجه له فهو لا یمنع عن ظهور مجموع الخطابات غایه الامر انه یوجب العلم الاجمالی بوجود المخصص والمقید لها او وجود القرینه علی الخلاف ومن الواضح ان العلم الاجمالی لا یکون مانعا عن انعقاد ظهور العام فی العموم وظهور المطلق فی الاطلاق فالعلم الاجمالی لا یکون مانعا عن ظهور الامر فی الوجوب غایته یوجب العلم الاجمالی واما اذا کانت مضافتا الی کل فرد من افراد خطابه فهذه المعرضیه لا تمنع من انعقاد ظهور کل خطاب فی معناه الموضوع له من العموم او الاطلاق او الوجوب او الحرمه فان هذا الظهور منوط اما فی الوضع کما فی العام فانه موضوع للدلاله علی العموم والمفروض ان الوضع ثابت اما مستند الی مقدمات الحکمه والمفروض انها تامه فان الجزء الاخیر منها عدم القرینه المتصله والمفروض ان المولی لم ینصب قرینه متصله فمجرد المعرضیه لا اثر له ولا یمنع عن ظهور العام فی العموم لا یتوقف علی کونه معرض للتخصیص وکذلک ظهور المطلق فی الاطلاق یتوقف علی مقدمات الحکمه ولا یتوقف علی عدم کونه معرضا للتفهیم فهذا القید غیر معتبر فی انعقاد ظهور المطلق فی الاطلاق، فالنتیجه ان المعرضیه انما توجب العلم الاجمالی بوجوب مخصص ومقید لعمومات الکتاب والسنه ولمطلقاتهما او بوجود قرینه علی الخلاف بالنسبه الی الاوامر والنواهی الوارده فی الکتاب والسنه والمفروض ان العلم الاجمالی لا یمنع عن ظهور العام فی العموم ولا من ظهور المطلق فی الاطلاق

النتیجه : ان ما ذکره المحقق النائینی (قده) من ان العام لا یکون ظاهرا فی العموم قبل الفحص والمطلق لا یکون ظاهرا فی الطلاق قبل الفحص فما ذکره غیر تام، هذا مضافا الی ان ما ذکره هنا وما ذکره فی موارد الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیه وقد افاد فی الفرق بینهما ان وجوب الفحص فی موارد الاصول اللفظیه فی الشبهات الحکمیه انما هو وجوب الفحص عن وجود المانع مع ثبوت المقتضی وهو الظهور أی ظهور العام فی العموم وظهور المطلق فی الاطلاق .

التمسک بالعام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التمسک بالعام

الی هنا قد تبین ان ما ذکره المحقق النائینی (قده) من عدم جواز التمسک باصاله العموم وکذلک باصاله الاطلاق قبل الفحص غیر تام هذا مضافا الی انه لا ینسجم مع ما ذکره فی مقام الفرق بین الفحص فی موارد الاصول اللفظیه فی الشبهات الحکمیه وموارد الفحص فی الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیه فقد ذکر هناک ان وجوب الفحص فی موارد الاصول اللفظیه فی الشبهات الحکمیه انما هو عن وجود المانع مع ثبوت المقتضی یعنی ظهور العام فی العموم موجود وکذلک ظهور المطلق فی الاطلاق والفحص انما هو عن وجود المانع عن وجود المخصص او المقید او القرینه علی الخلاف وهذا اعتراف منه ان ظهور العام فی العموم موجود وکذا ظهور المطلق فی الاطلاق سواء فحص ام لم یفحص فان الفحص انما هو عن وجود المانع عن التمسک باصاله العموم واصاله الاطلاق او انه لیس بموجود، واما فی موارد الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیه فوجوب الفحص انما هو عن اصل ثبوت المقتضی لا عنه وجود المانع بعد وجود المقتضی لها فان اصاله الاصول العقلیه کإصاله البراءه العقلیه او اصاله التخییر العقلیه فلا مقتضی لها فی الشبهات الحکمیه لان موضوع اصاله البراءه العقلیه عدم البیان واحتمال البیان فی الشبهات الحکمیه موجود ومع احتماله فلا نحرز موضوع اصاله البراءه العقلیه فی الشبهات الحکمیه فلا مقتضی لها لان موضوعها غیر محرز وکذلک اصاله التخییر العقلیه فان موضوعها عدم الترجیح واحتمال الترجیح فی الشبهات الحکمیه موجود ومع هذا الاحتمال فموضوع اصاله التخییر غیر محرز فاذا لم یکن الموضوع محرز فلا مقتضی لهذه الاصاله، فالفحص فی الشبهات الحکمیه فی موارد الاصول العملیه العقلیه انما هو عن اصل وجود المقتضی

ص: ۸۶

واما الاصول العملیه الشرعیه کإصاله البراءه الشرعیه ونحوها فأدلتها وان کانت مطلقه وبأطلاقها تشمل الشبهات الحکمیه ایضا الا ان حکم العقل بوجوب الفحص فی الشبهات الحکمیه بمثابه القرینه المتصله مانعه عن انعقاد ظهورها فی الاطلاق فلا فرق بین الاصول العملیه العقلیه او الاصول العملیه الشرعیه فکلتا الطائفتین من الاصول العملیه لا مقتضی لها فی الشبهات الحکمیه یعنی ان المقتضی لها غیر محرز ووجوب الفحص انما هو عن ثبوت المقتضی لا عن وجود المانع بعد الفراغ وثبوت المقتضی، فما ذکره (قده) من الفرق بین الفحص فی موارد الاصول العملیه فی الشبهات الحکمیه دلیل علی انه یری ظهور العام فی العموم وظهور المطلق فی الاطلاق منعقد ولا مانع من التمسک باصاله العموم واصاله الاطلاق فی نفسها والفحص انما هو عن وجود المانع

فالنتیجه ان ما ذکره المحقق النائینی (قده) فی المقام غیر تام مضافا الی انه مناقض لما ذکره من الفرق بین موارد الاصول اللفظیه

وموارد الاصول العمليه

الوجه الثالث : ما ذكره المحقق الخراسانی (قده) وحاصله ان العمومات الوارده فی الکتاب والسنه ومطلقاتهما تکون فی معرض التخصیص والتقید والقرینه علی ذلک هی ان طریقه الشارع فی بیان مراداته الجدیه النهائیه من خطاباته هی الاتکال علی القرائن المنفصله من المخصصات المقیدات وهذه الغلبه توجب معرضیه هذه المطلقات والعمومات للتقید والتخصیص فاذا کانت عمومات الکتاب والسنه ومطلقاتهما فی معرض التقید والتخصیص فهو مانع عن شمول دلیل الحجیه لها فان عمده الدلیل علی حجی اصاله العموم او اصاله الاطلاق انما هی السیره القطعیه من العقلاء وحیث ان السیره دلیل لبی فلابد من الاخذ بالقدر المتیقن منها وعلی هذا فلا نحرز قیام السیره علی حجیه اصاله العموم واصاله الاطلاق التی تکون فی معرض التخصیص والتقید فلا نحرز قیام السیره علی حجیتهما فمن اجل ذلک لابد اولا من الفحص اذا وجد مخصص او مقید فهو والا فیحصل له اطمئنان ووثوق بعدم وجود المخصص والمقید وبذلک تخرج العمومات والمطلقات عن المعرضیه، هکذا ذکره المحقق الخراسانی

ص: ۸۷

وقد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بان المعرضيه اذا وردت على الكتاب والسنه وعلى مطلقاتهما فهى غير قابله للزوال فلا يمكن خروج هذه العمومات والمطلقات عن المعرضيه وهى صفه تكوينيه فاذا عرضت على العمومات والمطلقات فهى لا تزول ولا يمكن خروج هذه العمومات والمطلقات عن هذه الصفه لان الشىء اذا وقع يستحيل ان ينقلب عن ما هو عليه فاذا اتصفت هذه العمومات والمطلقات بالمعرضيه فلاـ يمكن ازالتها وخروجها عن المعرضيه بالفحص بل لا يمكن خروجها بالقطع الوجدانى وفرضنا ان المكلف يحصل له العلم الوجدانى بعدم المخصص وبعد المقيد ومع ذلك هذه العمومات متصفه بهذه الصفه وهى لا يمكن زوالها عنها بالفحص، هذا ما ذكره السيد الاستاذ من الاشكال ولا يخفى انه لابد من تحليل ما ذكره صاحب الكفايه (قده) وتحليله فان اراد من المعرضيه ان العام بذاته قابل للتخصيص والمطلق بنفسه قابل للتقيد فالاشكال وارد اذ لا شبهه فى ان العام بنفسه وبذاته قابل للتخصيص وهذه القابليه ذاتيه ولاـ يمكن انفكاكها عن العام وقابليه التقيد ذاتيه للمطلق ولاـ يمكن انفكاكها عنها سواء كان هناك مقيد فى الخارج او لم يكن وسواء كان مخصص فى الخارج او لم يكن فالعام بنفسه قابل للتخصيص وكذلك المطلق وهذه القابليه ذاتيه ولا يمكن انفكاكها عنه ولا خروج العام عن هذه الصفه الا بانتفاء نفس العام وبانتفاء نفس المطلق، وان اراد صاحب الكفايه من المعرضيه انها بالنسبه الى نوع العمومات وبالنسبه الى نوع المطلقات لا بالنسبه الى كل فرد فردا من العمومات وكل فرد فردا من المطلقات بل مراده من المعرضيه نوع العمومات الوارده فى الكتاب والسنه معرض للتخصيص ونوع المعرضات الوارده فى الكتاب والسنه معرض للتقيد فان اراد ذلك فأشكال السيد الاستاذ وارد عليه فان هذه المعرضيه لا يمكن ازالتها عن نوع هذه العمومات الوارده فى الكتاب والسنه بالفحص عن كل فرد من افرادها فى الخارج ولا يمكن خروج العمومات عن هذه المعرضيه بالفحص عن المخصص عن كل فرد من افرادها فاذا فرضنا انه فحص ولم يجد مخصص لهذا الفرد بل حصل له القطع بعدم المخصص له وهذا لاـ يؤثر فى المعرضيه التى هى مضافه الى نوع العمومات والمطلقات فان هذه المعرضيه لاـ تزول بالفحص عن كل فرد من افراد العام او عن كل فرد من افراد المطلق، وان اراد صاحب الكفايه من المعرضيه بالنسبه الى كل فرد من افراد العام وكل فرد من افراد المطلق فيرد عليه

اولاـ : ان كل فرد من افراد العام ليس معرضا للتخصيص وكل فرد من افراد المطلق ليس معرضا للتقيد نعم غالب افرادها معرض للتقيد والتخصيص اما كل فرد من افراد العام فى الكتاب والسنه وكل فرد من افراد المطلق فيهما لاـ يكون معرضا للتقيد والتخصيص ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان كل فرد من ارفاد العام وكل فرد من افراد المطلق معرض للتخصيص والتقيد الا ان هذه المعرضيه لاـ تكون مانعه عن انعقاد ظهور العام فى العموم وعن انعقاد ظهور عن ظهور المطلق فى الاطلاق فان ظهور العام فى العموم لا يتوقف الا على الوضع وان المتكلم فى مقام البيان ولا يتوقف على أى مقدمه اخرى فأذن عدم المعرضيه لا يكون له دخل فى انعقاد ظهوره فى العموم والاستيعاب، اما فى المطلق فان ظهور المطلق فى الاطلاق يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه والجزء الاخير من هذه المقدمات عدم القرينه المتصله واما عدم المعرضيه ليس من اجزاء مقدمات الحكمه

الظاهر ان مراد المحقق الخراسانى الاحتمال الاخير اما الاحتمال الاول فهو غير وارد وليس مراده من المعرضيه الاحتمال الاول ولا الاحتمال الثانى فانه ايضا غير محتمل بل مراده الاحتمال الثالث وان كل فرد من افراد العام الوارد فى الكتاب والسنه وكل فرد من افراد المطلق الوارد فى الكتاب والسنه معرض للتخصيص والتقيد ولكن يرد عليه ما ذكرنا

وان اراد (قده) ان المعرضيه بمثابه القرينه المتصله فيرد عليه بان الامر ليس كذلك فان المعرضيه ليست بمثابه القرينه المنفصله بل هى عباره عن احتمال وجود المخصص لهذا العام غايه الامر احتمال وجود المخصص اقوى من عدم احتماله فاحتمال وجود المقيد لهذا المطلق فهذا الاحتمال اقوى من احتمال عدمه هذا هو المراد من المعرضيه وهو ليس بمثابه القرينه المتصله بحيث يكون مانعا عن ظهور العام فى العموم وظهور المطلق فى الاطلاق وان اراد (قده) ان المعرضيه مانعه عن حجيه اصاله العموم وعن حجيه اصاله الاطلاق وان لم تكن مانعه عن اصل الظهور فيرد عليه ايضا ان المعرضيه كما لم تكن مانعه عن اصل الظهور لم تكن مانعه عن حجيه اصاله الظهور أى اصاله العموم واصاله الاطلاق، فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) غير تام .

ص: ٨٩

العام والخاص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام والخاص

الوجه الرابع : وهو ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان جعل الاحكام الشرعيه وتشريعها وبيانها بالطرق الاعتياديه المتعارفه لمعنى ان المكلف اذا فحص عنها فى مضانها وصل اليها عادةً فمن اجل ذلك يجب على المكلفين وظيفيتهم الفحص عن مضانها فاذا فحص عنها وصل اليها فتاره نتكلم فى وظيفه العامى واخرى فى وظيفه المجتهد

اما وظيفه العامى فهى الرجوع الى المجتهد فان التقليد امر ضرورى لكل من يعتقد بالدين فاذا لم يتمكن من استنباط الاحكام الشرعيه وتشخصها فلابد له من الرجوع الى العالم

واما ان يكون مجتهد وكما ان التقليد ضرورى فأيضا عمليه الاجتهاد فهى ضروريه واما الاحتياط فلا يمكن للعامى الاحتياط فى الشبهات الحكميه فمن اجل ذلك ليس شقا ثالثا فان العامى لابد له من التقليد ولا يتمكن من الاحتياط فى الشبهات الحكميه، وعلى المجتهد ان يبين الاحكام الشرعيه بالطرق المعتبره كطبع الرسائل العمليه وغيرها بحيث بإمكان العامى الوصول اليها بالفحص فاذا شك بوجوب شيء او بحرمه شيء فعلى العامى ان يفحص بالرجوع الى الرساله العمليه او الرجوع الى مجتهد، وليس وظيفه المجتهد دق كل باب على الناس للرجوع الى الحكم الشرعى فان وظيفه المجتهد بيان الاحكام الشرعيه بالطرق الاعتياديه بحيث لو فحص العامى لوصل اليها عادةً كما ان وظيفه الشارع كذلك وهى جعل الاحكام الشرعيه بالطرق المتعارفه عن العقلاء بحيث لو فحص المكلف عنها لوصل اليها، هذا بالنسبه الى وظيفه العامى فمن اجل ذلك يجب على العامى الفحص اذا شك فى وجوب شيء او حرمه شيء اخر، ووظيفه المجتهد بيان الاحكام الشرعيه

ص: ۹۰

اما وظيفه المجتهد بالنسبه الى نفسه فلابد له من القيام بعمليه الاستنباط والاجتهاد وهى عمليه معقده ولابد من الرجوع الى الآيات وتحقيق دلالتها واذا كانت عامه لابد من الفحص عن مخصصاتها وعن مقيداتها اذا كانت مطلقه او عن القرائن على الخلاف اذا كانت هناك اوامر ظاهره فى الوجوب او النواهى ظاهره فى الحرمه فلابد من تحقيق ذلك وكذلك الحال فى الروايات لابد اولا من تحقيق سندها واثبات انها تامه السند ولا اشكال فيه ولابد من اثبات دلالتها وظهورها والفحص عن القرائن على خلافها وعن معارضها فاذا كان هناك معارضه بين الروايات فلابد من النظر فى انه هل يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما او ان التعارض بينهما مستقر فلابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه وتقديم بعضها على البعض الاخر بسبب المرجحات واذا لم يكن فلابد من الحكم بالسقوط وعدم شمول دليل الحجيه لهما معا فالمرجع اما العام الفوقى ان كان والا فالأصول العمليه، وايضا لابد من تحقيق جهه الروايات وانها هل صدرت تقيه او انها صدره لبيان الحكم الواقعى الشرعى، فلا يجوز التمسك باصاله العموم قبل الفحص او اصاله الاطلاق فالجامع لا يجوز التمسك باصاله الظهور فانه فى كل مسأله وترك الفحص فهو يؤدى الى خلاف الواقع جزما، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) على ما شرحناه وللمناقشه فيه مجال

فـان وجوب الفحص منشأه اما مجرد احتمال وجود المخصـص او وجود المقيـد او وجـد القرينه فى الواقع على الخلاف او منشأه العلم الاجمالى فان المجتهد يعلم اجملا بوجود مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف

امـا على الاول احتمال وجود المخصـص فى الواقع او المقيـد او القرينه على الخلاف فهو لا يصـلح ان يكون مانعا عن التمسـک باصـاله العموم اصـاله الاطلاـق فان احتمال وجود المخصـص فى الواقع لا يمكن ان يمنع عن حجيه اصاله العموم فانها مبنيه على حجيه الظهور والظهور حجه بالسيره القطعيه من العقلاء ولا يمكن رفع اليد عن حجيته بمجرد احتمال وجود المخصص او المقيد او القرينه على الخلاـف، فـان ارد السـيد الاسـتاذ من وجوب الفحص ان منشأه احتمال وجود القرينه او المخصـص او المقيـد فى الواقع فيرد عليه ان هـذا الاحتمـال لا يمكن ان يكون مانعا عن التمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق او اصاله الظهور، نعم لو لم تكن اصـاله العموم حجه او اصـاله الاطلاـق حجه لكـان هـذا الاحتمال منجز ولكن مع حجيه اصاله العموم او الاطلاق فلا اثر لهذا الاحتمال، هذا كله بالنسبه الى الاصول اللفظيه والجامع هو اصاله الظهور

ص: ۹۱

واما الاصول العمليه فهى على قسمين احدهما الاصول العمليه العقليه مثل اصاله البراءه العقليه واصاله التخيير ونحوهما فلا مقتضى لهذين الاصالتين فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فان موضوع اصاله البراءه العقليه عدم البيان واحتمال وجود البيان فى الشبهات الحكميه قبل الفحص موجود ومع هذا الاحتمال فلا نحرز موضوع اصاله البراءه العقليه فمن اجل ذلك لا مقتضى لها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص وكذلك لا مقتضى لأصاله التخيير ان موضوعها عدم ترجيح طرف على الطرف الاخر وفى الشبهات قبل الفحص احتمال المرجح موجود ومع هذا الاحتمال لم نحرز موضوع اصاله التخيير فالمقتضى لها قاصر فى الشبهات الحكميه قبل الفحص وكذلك اصاله البراءه العقليه

واما الاصول العمليه الشرعيه مثل اصاله البراءه الشرعيه ونحوها فدلتها وان كانت مطلقه فى نفسها وان قوله صلى الله عليه واله سلم (رفع عن امتى ما لا يعلمون) او (كل شىء لك طاهر حتى تعلم انه قذر) او (كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام) فان الروايات وان كانت مطلقه وبأطلاقها تشمل الشبهات الحكميه قبل الفحص ايضا الا ان حكم العقل بوجوب الفحص باعتبار ان احتمال التكليف فى الشبهات قبل الفحص منجز مساوق لاحتمال العقوبه فالعقل مستقل لدفع هذا الاحتمال ولهذا يكون مستقلا بوجوب الفحص هذا الحكم العقلى بمثابه القرينه المتصله فمن اجل ذلك ادله الاصول العلميه الشرعيه لا تشمل الشبهات الحكميه قبل الفحص والمرجع فيها اصاله الاحتياط دون اصاله البراءه، اما اذا كان منشأ الفحص العلم الاجمالى فقد تقدم الكلام فيه فى الوجه الاول وقلنا ان العلم الاجمالى لا يصلح ان يكون منشأ لوجوب الفحص على تفصيل تقدم .

ص: ۹۲

الوجه الخامس : التمسک بالآيات والروايات کقوله تعالی (فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) و (ليتفقهوا فی الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) وما شاکل ذلک استدلوا بهذه الآيات الکريمه بتقريب انها تدل علی وجوب السؤال وتدل علی وجوب التفقه ووجوب الفحص فی کل شیء لا يعلمه الانسان فاذا لم نعلم ان لهذا العام ليس له مخصص واحتملنا وجود المخصص فی الواقع فيجب الفحص ويجب التفقه ولا فرق فی ذلک بين الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی والشبهات البدويه

والجواب عن ذلک ان هذه الآيات الشريفه اجنبيه عن الدلاله علی وجوب الفحص فان مفاد قوله تعالی (فسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) فان ظاهرها ان السؤال واجب وان السائل يری نفسه مسئوله امام المسأله التی لا يعرف حکمها فاذا کان کذلک يجب عليه السؤال فی ما اذا لم يعلم او يجب التفقه والتعلم فالآيه الشريفه تدل علی کبری کليه وهی رجوع الجاهل الی العالم فانها ثابته فی جميع العلوم بلا فرق بين علوم الشرع وسائر العلوم وهو امر فطری وثابت، انما الکلام فی الصغری هل المقام من صغريات هذه الکبری ؟

العام والخاص بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام والخاص

الوجه الخامس : التمسک بالآيات والروايات کقوله تعالی (فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) و (ليتفقهوا فی الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) وما شاکل ذلک استدلوا بهذه الآيات الکريمه بتقريب انها تدل علی وجوب السؤال وتدل علی وجوب التفقه ووجوب الفحص فی کل شیء لا يعلمه الانسان فاذا لم نعلم ان لهذا العام ليس له مخصص واحتملنا وجود المخصص فی الواقع فيجب الفحص ويجب التفقه ولا فرق فی ذلک بين الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی والشبهات البدويه

ص: ٩٣

والجواب عن ذلک ان هذه الآيات الشريفه اجنبيه عن الدلاله علی وجوب الفحص فان مفاد قوله تعالی (فسألوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) فان ظاهرها ان السؤال واجب وان السائل يری نفسه مسئوله امام المسأله التی لا يعرف حکمها فاذا کان کذلک يجب عليه السؤال فی ما اذا لم يعلم او يجب التفقه والتعلم فالآيه الشريفه تدل علی کبری کليه وهی رجوع الجاهل الی العالم فانها ثابته فی جميع العلوم بلا فرق بين علوم الشرع وسائر العلوم وهو امر فطری وثابت وهذا معنی الفحص فی الشبهات الحکميه

والجواب عن ذلک ان الآيه الشريفه وان کانت تدل علی وجوب التعلم والتفقه ولا شبهه فی ان وجوب التفقه ووجوب السؤال والتعلم يدل علی ان التکليف فی الواقع منجز وان الحکم فی المسأله منجز والمکلف يری نفسه مسئوله امام هذه المسأله وان لم يتعلم حکمها فيعاقب علی ترکها فمن اجل ذلک يجب عليه السؤال والتعلم ومن هنا ذکرنا ان وجوب التعلم وجوبه ارشادی ارشاد الی ان الواقع منجز وان الحکم المرشد اليه منجز ومعاقب علی ترکه ومخالفته وفی الحقيقه هذه الآيه الکريمه ارشاد الی کبری کليه وهی رجوع الجاهل الی العالم فان هذه الکبری ثابته فی کل علم وان رجوع الجاهل الی العالم امر موافق للفطره وهذا مما لا اشکال فيه بحسب الکبری، وانما الکلام فی ان المقام هل هو من صغريات هذه الکبری ای الفحص عن المخصص

والمقید والقرینه علی الخلاف هل هو من مصادیق هذه الکبری ومن صغریاتها

الظاهر انه لیس من صغریات هذه الکبری لان المجتهد متفقه ومتعلم وهو یعلم بان العام محکوم بالخاص وان الخاص یتقدم علی العام وان اصاله العموم محکومه بالخاص واصاله الاطلاق محکومه بالمقید فان اصاله الظهور محکومه بالقرینه لان القرینه تتقدم علی ذیها کما ان المقید یتقدم علی المطلق والخاص علی العام کل ذلک فالمجتهد متفقه فی ذلک ومتعلم لکل هذه الکبریات وانما الاشکال فی الصغری وهو الفحص عن وجوب المخصص فان کل مسأله اذا کان فیها عام او مطلق او امر ظاهر فی الوجوب او نهی ظاهر فی الحرمه فعلی المجتهد ان یبحث عن وجود المخصص فهل هو موجود فی هذه المسأله حتی یکون حاکم علی العام ومقدم علیه واصاله العموم محکومه به او لا یکون وهل هذا الفحص من صغریات هذه الکبری او انه لیس منها، الظاهر انه لیس من صغریاتها اذ لا یصدق علی الفحص عن وجود المخصص عنوان التعلم او التفقه لان المجتهد یعلم بان العام محکوم بالخاص اذا کان موجودا وان الخاص یتقدم علیه غایه الامر ان المجتهد یفحص عن وجود الخاص فی المسأله هل هو موجود او لیس موجود فهذا الفحص لیس تفقها زائدا علی ما کان المجتهد یعلم به ونظیر هذا نظیر ما موجودات فی الشبهات الحکمیه فان الانسان یعلم بحرمه شرب الخمر ولکنه یفحص هل هو موجود هنا او هناک فهذا الفحص لیس تفقه ولا یصدق علیه عنوان التعلم

وعلى هذا فالآيه الشريفه تدل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم والمفروض انن المجتهد ليس بجاهل فالآيه الشريفه لا تدل على وجوب الفحص لا ـ ايه السؤال ولا ـ ايه التفقه فان محل الكلام فى وجوب الفحص فيما اذا علم المجتهد بوجود عام فى المسأله او وجود مطلق فى المسأله او وجود امر زائد فى الوجوب او نهى ظاهر فى الحرمه ولكن يفحص عن وجود المخصص هل هو موجود حيث ان المجتهد بانه لا ـ يجوز التمسک باصاله الاطلاق الا ـ بعد الفحص او التمسک باصاله الظهور الا بعد الفحص عن وجود القرينه هذا هو محل الكلام واما الآيات فلا تدل على ذلک ويجب التفقه والتعلم على الجاهل فالآيات اجنبيه عن محل الكلام .

واما الروايات فمنها قوله عليه السلام (ان الله تعالى يقول لعبده يوم القيامه هلا عملت فقال ما عملت فيقول له هلا تعلمت حتى تعمل) فان هذه الروايه تدل على وجوب التعلم ومن الواضح ان وجوب التعلم التفقه يدل على ان الحكم فى المرتبه السابقه منجز اذ لو لم يكن الحكم فى الواقع منجز بمنجز سابق لم يجب عليه التعلم فوجوب التعلم كاشف عن ذلک فهذه الروايه وما شاكلها ايضا لا تشمل المجتهد لانه عالم بالأحكام ولا ينطبق عليه فيقوم بالفحص فان وجد المخصص حكم بتقديمه على العام وان لم يجد و حصل له الوثوق بوجوده فعندئذ يتمسک باصاله العموم وكذلک الحال فى اصاله الاطلاق واصاله الظهور هذا هو محل الكلام واما الآيات والروايات فلا تدل على ذلک واجنبيه عن محل الكلام

الى هنا قد تبين ان شيئا من الوجوه الخمسه التى استدل بها على وجوب الفحص فى الشبهات الحكميه فى كل مسأله من المسائل اذا قام المجتهد بالاستنباط فيها، والصحيح فى المقام ان يقال ان اصاله العموم واصاله الاطلاق الجامع بينهما اصاله الظهور فحجيتها انما هى بالسيره القطعيه من العقلاء وانما هى ببناء العقلاء على العمل بها وحيث ان سيره العقلاء دليل لبى فلابد من الاخذ بالمقدار المتيقن منها، وعلى هذا فاذا قام المجتهد فى مسأله بعمليه الاستنباط وكان فى المسأله دليل عام او مطلق او دليل متضمن للإمر الظاهر فى الوجوب او النهى الظاهر فى الرمه ففى مثل ذلک هل يجوز له التمسک باصاله العموم قبل الفحص اذ لم نحرز قيام سيره العقلاء على العمل باصاله العموم قبل الفحص او العمل باصاله الاطلاق قبل الفحص والعمل باصاله الظهور قبل الفحص لم نحرز بناء العقلاء وسيرتهم على ذلک فمن اجل ذلک يجب على المجتهد فى كل مسأله قام بعمليه الاستنباط فلابد من الفحص عن وجود مخصص او مقيد او قرينه على الخلاف هذا هو عنده الدليل على وجوب الفحص على المجتهد فى كل مسأله اراد استنباط الحكم الشرعى فيها هذا كله فى اصل وجوب الفحص، اما مقدار وجوب الفحص ففى اقوال :-

القول الاول : انه یجب الفحص بمقدار یحصل للمجتهد العلم الوجدانی بعدم وجود المخصص او المقید فی المسأله او القرینه علی الخلاف ولا یمکن الاعتماد علی العلم التعبدی بل لابد من تحصیل العلم الوجدانی بذلک

القول الثانی : انه یکفی تحصیل الظن فاذا فحص وحصل له الظن بعدم المخصص او المقید او القرینه علی الخلاف کفی ذلک فلا ینظم علیه اکثر من ذلک

القول الثالث : انه لابد له من تحصیل الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص او المقید او القرینه علی الخلاف فی المسأله یفحص بمقدار یحصل له الاطمئنان بالعدم

اما القول الاول فلا یمکن الالتزام به لان تحصیل العلم الوجدانی فهو غیر ممکن فاذا فرضنا انه فحص جمیع الابواب من الطهاره الی الدیات والروایات الموجوده فی هذه الابواب ولم یجد مخصصا او مقیدا ولکن احتمال وجوده فی الواقع وانه لم یصل الیه موجود ومع هذا الاحتمال کیف یحصل له العلم الوجدانی فهذا القول لا یمکن الالتزام به هذا مضافا الی ان هذا القول اذا کان تحصیل العلم الوجدانی واجب فی کل مسأله فلیس بإمکان ای مجتهد ان یستنبط جمیع الاحکام الشرعیه اذ لا یفی عمره بذلک فکیف ما کان فهذا القول فلا اساس له

واما القول الثانی فلا دلیل علی حجیه الظن ولا یجوز الاکتفاء به لانه لا یکون حجه، فالمتعین هو القول الثالث فعلی المجتهد ان یفحص الی ان یحصل له الاطمئنان والوثوق بعدم وجود المخصص او المقید او القرینه علی الخلاف فاذا حصل کفی ذلک وهو الصحیح وهذا تام کلامنا فی هذه المسأله .

العام المتعقب للضمير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمير

الكلام فی العام المتعقب للضمير الذی يرجع الى بعض افراده كما فی قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء) الى قوله (وبعولتهن احق بردهن فی ذلك ان ارادوا اصلاحا) (١) فان الضمير فی بعلتهن احق بردهن يرجع الى المطلقات الرجعيات لا الى البائنات فالضمير يرجع الى بعض افراد العام واما المطلقات فمعناه العام وتدل على العموم والاستيعاب سواء كانت دلالتها بالوضع كما اذا قلنا بان هيئه الجمع المعرف بإلام موضوعه للدلاله على العموم والاستيعاب او ان دلالتها على العام بمقدمات الحكمه فعلى كلا التقديرين فالمطلقات تشمل الرجعيات والبائنات معا، فيدور الامر بين التمسك باصاله الاطلاق وبين التمسك باصاله عدم الاستخدام وبين الاصلين معارضه فلا يمكن الجمع بينهما فهل المراد من المطلقات معناه العام الشامل للرجعيات والبائنات معا ؟ مقتضى اصاله العموم هو الاول ومقتضى اصاله الاستخدام الثانيه لان الضمير موافق للمرجع ومطابق له فالتطابق من الطرفين والظاهر ان الضمير موافق ومطابق للمرجع فتقع المعارضه بين اصاله العموم فان مقتضاها ان المراد من المطلقات اعم من الرجعيات والبائنات والمراد من اصاله الاستخدام ان المراد من المطلقات خصوص الرجعيات وليس الاعم فتقع المعارضه بينهما

والخلاصه ان المراد الاستعمالی كما ان المراد التصوری من المطلقات هو العام الشامل للمطلقات الرجعيات والمطلقات البائنات معا فالمراد التصوری الوضعی والمراد التصديقی بلحاظ الاراده الجديه هو العام بلا فرق بين ان يكون هذا العام مستندا الى الوضع او مستند الى مقدمات الحكمه، واما المراد من الضمير فتاره نعلم ان المراد الاستعمالی منه الخاص واخرى نعلم ان المراد الجدی منه الخاص فعلى الاول تقع المعارضه ين ظهور الضمير فانه ظاهر فی مطابقته للمرجع وبين اصاله العموم فان مقتضاها ان المراد الاستعمالی فی المطلقات هو العام ومقتضى ظهور الضمير ان المراد الاستعمالی منه الخاص فتقع المعارضه بينهما، فهل المرجع فی المسأله اصاله العموم او اصاله عدم الاستخدام او لا هذا ولا ذاك ؟ ففيه وجوه واقوال قد اختار المحقق النائينی (قده) القول الاول وهو ان المرجع فی المسأله اصاله العموم بلا فرق بين ان يكون عمومه وضعی او بمقدمات الحكمه وقد استدل على ذلك بوجوه :-

---

١- [١] سوره البقره، ايه ٢٢٨.

الوجه الاول : ان استخدام الضمير فی الآيه الكريمه انما يلزم اذا كان المراد منه الخاص والمراد من المطلقات فی صدر الآيه العام وهذا مبنی على ان التخصيص فی العام يوجب التجوز كون العام مجازا فان قلنا بان التخصيص فی العام يوجب كونه مجازا فی الواقع فيتعدد معنى العام ويكون للعام معنيان احدهما الحقيقی وهو العموم والشمول والاستيعاب والاخر المعنى المجازی هو الخاص فعندئذ الضمير يرجع الى المعنى المجازی ولهذا لابد من الالتزام بالاستخدام فان المراد من المطلقات هو المعنى العام

الشامل للمطلقات الرجعيات والبائنات معا وبعد التخصيص استعمل فی المعنی الخاص وهو المطلقات الرجعيات والضمير يرجع اليه فمن اجل ذلک لابد من الالتزام بالاستخدام، واما اذا قلنا بان التخصيص لا يوجب التجوز فی العام وان العام مستعمل فی معناه الموضوع له وهو العموم والشمول واما التخصيص فلا يوجب التجوز فيه ولا يوجب كونه مجازا فی الواقع فعندئذ يكون للعام معنی واحد والضمير يرجع اليه فعندئذ لا استخدام فی البين ولا موضوع للاستخدام فان للعام معنی واحد وللمطلقات فی الايه المباركه وهو معنی العام والضمير يرجع الی هذا المعنی العام فلا استخدام فی البين

فالنتيجه ان المحقق النائينی (قده) قد فصل بين القول بان التخصيص العام بمخصص يوجب كونه مجازا وبين كون تخصيصه بمخصص لا يوجب كونه مجازا فعلی الاول لابد من الالتزام بالاستخدام وعلی الثانی فحيث ان للعام معنی واحد فالضمير بطبيعه الحال يرجع اليه ولا موضوع للاستخدام

وقد اورد عليه السيد الاستاذ (قده) بان الاستخدام لا- يتوقف علی كون تخصيص العام يوجب كونه مجازا حتی يكون للعام معنيان احدهما المعنی الحقيقی والاخر المعنی المجازی والضمير يرجع الی المعنی المجازی فعندئذ لابد من الالتزام بالاستخدام ولا- يتوقف علی ذلک بل اذا قلنا بان للعام معنی واحد فمع ذلک لا مانع من الاستخدام اذا كان الضمير راجعا الی بعض افراده فهو استخدام فللعام معنی واحد وهو العموم والاستيعاب ولكن الضمير يرجع الی بعض افراده وهو معنی الاستخدام، فاذاً الاستخدام لا يتوقف علی كون تخصيص العام بمخصص يوجب كونه مجازا حتی يتعدد معناه هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده)

ص: ۹۸

الظاهر ان هذا الاشكال غير وارد على المحقق النائينى (قده) فان غرضه ان الضـمير لا يكون مخالفا للعام اذا لم يكن التخصـيص موجبا لكونه مجازا فان العام مستعمل فى معناه الموضوع له تصورا وتصـديقا بلحاظ الاراده الاسـتعماليه وكـذلك الضـمير معناه التصورى والاستعمالى يرجع الى معنى العام فلا اختلاف بينهما من هذه الناحيه فان المراد التصورى من الضـمير هو المعنى العام والمراد الاستعمالى من الضمير ايضا هو العام فلا يستخدم فى المعنى التصورى ولا فى المعنى الاستعمالى فانه عام كما انه المراد من العام كذلك هو مراد من الضمير فالتطابق بين المرجع والضمير موجود كما هو الظاهر، فاذا كان المراد التصورى من العام هو العام والمراد من المعنى الاستعمالى هو العام كذلك فلا محال ان يكون المراد التصورى من الضمير هو العام والمراد الاستعمالى من الضـمير ايضـا هو العـام وامـا المراد الجـدى النهائى من الضـمير هو الخاص اى خصوص المطلقات الرجعيات وهو المراد من المطلقات فى صـدر الآيه الكريمه، فلا اختلاف بين الضـمير والمرجع لا فى مرحله التصور ولا فى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه ولا فى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فلا استخدام ولعل هذا هو مراد المحقق النائينى (قده) فاذا كان هـذا مراده فلا يرد عليه ما ذكره السـيد الاستاذ من الاشكال ومراده (قـده) انه على هـذا لا اختلاف بين الضـمير والمرجع لا فى مرحله التصور ولا فى مرحله التصديق حتى بلحاظ الاراده الجديه .

العام المتعقب للضمير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمير

والصحيح فى المقـام ان يقـال ان الضـمير اذا رجع الى بعض افراد العام ان كان بمثابه القرينه المتصـله فهو مانع عن انعقاد ظهور العـام فى العموم او انعقـاد ظهور المطلق فى الاطلاـق باعتبار ان عـدم القرينه المتصـله جزء من مقـدمات الحكمه، وعلى هـذا فلا موضوع لاـ لإصـاله العموم او الاطلاق ولا لإصاله عـدم الاسـتخدام فان الضـمير مطابق للمرجع فكما ان الضـمير خاص فكـذلك المرجع فان العام ينعقـد ظهوره فى الخاص والمطلق ينعقـد ظهوره فى المقيـد وهو المرجع فالتطابق بين الضـمير والمرجع موجود فلاـ مجـال للتمسـک بالإطلاـق او بـالعموم ولاـ للتمسـک باصـاله عـدم الاسـتخدام فلاـ موضوع لهما، واما اذا كان بمثابه القرينه المنفصـله فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم ولا عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق باعتبار ان عدم القرينه المنفصـله ليس جزء من مقدمات الحكمه فاطلاق المطلق قد تحقق وانعقد وكذلك ظهور العام فى العموم وحينئذ الضـمير لا يكون مخالفا للعام ولا للمطلق فى المـدلول التصورى والمـدلول الاسـتعمالى فان مرجع الضـمير بحسب المـدلول التصورى هو العام او المطلق وكذلك بحسب المدلول الاسـتعمالى هو العام مثلا فى الآيه المباركه مرجع الضـمير هو المطلقات بإطلاقها او بعمومها تصورا او تصـديقا بلحـاظ الاـراده الاستعماليه، واما تصـديقا بلحـاظ الاـراده الجـديه فأيضـا الامر كـذلك فان المراد الجـدى النهائى من المطلقات هو الرجعيات فالضـمير لا يكون مخالفا للمرجع لا فى الدلاله التصوريه ولا فى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ففى هذا الفرض ايضا لا تعارض ولا تنافى بين اصاله العموم واصاله عدم الاسـتخدام او اصاله الاطلاق فان الضمير مطابق للمرجع فى تمام المراحل من مرحله التصور الى مرحله التصديق النهائى وهو مرحله الجد فلا وجه للتعارض

فالنتیجه انه لا تنافی بین الضـمیر وبین المرجع لا فی المـدلول التصوری ولا فی المـدلول الاسـتعمالی ولا فی المدلول الجدی فلا موضوع للتعـارض بین اصـاله العموم واصـاله عـدم الاسـتخدام، وان الآـیه تکفلت الاحکام الثلاثه : الاول التربص بأنفسـهن ثلاثه قروء فـان وجوب التربص حکم، وثانیـا حرمه کتمـان مـا فی ارحامهن، ثالثا حق ازواجهن بردهن، فهـذه الاحکام الثلاثه ثابته فی هـذه الآـیه الکریمه، امـا الحکمـان الاولیـان فلا شـبهه فی ان موضـعهما المطلقات بعمومها واطلاقها اعم من المطلقات الرجعیات والمطلقـات البائنات فموضوع الحکمین الاولین المطلقات بمفادها العام سواء کان عمومها وضـعی او اطلاقی، واما الحکم الثالث فموضوعه الرجعیات فقط لا المطلقات مطلقا ولکن مع هـذا لا تنافی بین الضـمیر والمرجع لا فی المـدلول التصوری فانه للضـمیر نفی المـدلول التصوری للمرجع وهو المطلقات وکـذلک المـدلول الاسـتعمالی للضـمیر نفس المدلول الاسـتعمالی لمرجعه وهو المطلقات واما المـدلول الجـدی فکـذلک فانه المرجع المطلقات بالنسبه لهـذا الحکم هو المطلقات الرجعیات فبالنسـبه الی هـذا الحکم المراد الجدی النهائی هو المطلقات الرجعیات وهو المراد من الضـمیر فاذا الضمیر لا یکون مخالفا للمرجع لا فی المدلول التصوری ولا فی المدلول الاستعمالی ولا فی المدلول التصدیقی، هذا کله فی الوجه الاول الذی استدل به المحقق النائینی (قده)

الوجه الثـانی : ذکر (قـده) ان اصاله عـدم الاسـتخدام لا تجری فی نفسه بقطع النظر عن معارضـتها لإصاله العموم او الاطلاق فان اصاله عـدم الاسـتخدام لا تجری فی نفسـها وقد افاد فی وجه ذلک ان منشأ حجیه کلتا الاصالتین هو الظهور کما ان حجیه اصاله العموم مبنیه علی الظهور کـذلک حجیه اصـاله عـدم الاسـتخدام فـان صـاله عـدم الاسـتخدام عبـاره اخری عن اصاله التطابق بین الضـمیر وبین مرجعه فهـذه الاـصول اصول لفظیه وحجیتها مبنیه علی الظهور وعلی هـذا فحجیه اصاله العموم مشـروطه بان یکون الشـک فی المراد الجـدی للمـولی لاـ نعلم ان المراد الجـدی للمـولی هـو العـام او الخـاص فالشـک فی المراد الجـدی مـع العلم بالاسـتناد الی الوضع او القرینه والشک انما هو فی مراد المولی الجـدی النهائی ففی مثل ذلک نتمسک باصاله العموم لإثبات ان مراد المولی هو العـام فـان الخاص بحاجه الی قرینه حیث انه اذا لم تکن قرینه فی البین فالمراد الجـدی هو الخاص وهـذا الظهور مسـتند الی ظهور حـال المتکلم، وامـا اذا کان معلوما کما کان مراده معلوما انه العام او مراده الخاص والشک انما هو فی الوضـع وانه موضوع للعـام او للخـاص ففی مثـل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم فان اصاله العموم لا تکون ظاهره فی انه موضوع للعـام وظهور حـال المتکلم لاـ یقتضـی ذلک فمن اجل ذلک لا یمکن التمسک باصاله الحقیقه فی ما اذا شک هـذا الاسـتعمال اسـتعمال حقیقی مسـتند الی الوضع او انه غیر مسـتند الی الوضع فلاـ یمکن التمسـک باصـاله الحقیقه لانهـا من الاـصول اللفظیه کأصـاله العموم او اصـاله الاطلاـق وامـا اصـاله عـدم الاسـتخدام فهی ایضا کـذلک فهی انما تجری فیما اذا کان الشک فی مراد المتکلم وهل هو التطابق بین الضـمیر والمرجع وعدم التطابق بحاجه الی قرینه واما اذا کان المراد معلوم من الضـمیر کما فی الآیه المبـارکه فـان المراد من الضـمیر معلـوم وهـو المطلقـات الرجعیـات ولکن لاـ نـدری ان المراد من المطلقـات هـل هـو العموم او الخصوص ففی مثـل ذلـک لا یمکن التمسک باصاله عـدم الاسـتخدام لعـدم اثبات خصوص الرجعیات من المطلقات فان مرجع اصاله عدم الاستخدام اله ظهور حال المتکلم وهو غیر ظاهر فی ان المراد من المطلقات خصوص الرجعیات

فالنتیجه ان المراد من الضمیر اذا کان معلوم والشک فی عموم المرجع وخصوصه ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله عد الاستخدام کما هو الحال فی اصاله العموم اذا کان المراد معلوم والشک انما هو فی الوضع فعندئذ لا یمکن التمسک باصاله العموم، فمورد التمسک باصاله العموم هو فیما اذا کان الشک فی مراد المتکلم الجدی سواء اکان فی موارد اصاله العموم او موارد اصاله عدم الاستخدام، هکذا ذکره المحقق النائینی (قده) .

العام المتعقب للضمیر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام المتعقب للضمیر

الی هنا قد تبین ان المحقق النائینی (قده) قد بنا علی ان اصاله الاستخدام لا تجری فی الآیه المبارکه حتی بقطع النظر عن معارضتها لإصاله العموم، فما ذکره لا یمکن المساعده علیه فان اصاله عد الاستخدام التی هی عباره اخری عن اصاله التطابق بین الضمیر ومرجعه تجری مطلقا سواء اکان الشک فی مراد المتکلم مع العلم باستناد الاستعمال اما الی الوضع او الی القرینه او کان مراد المتکلم معلوم والشک انما هو فی استناد الاستعمال اما الی الوضع او الی القرینه فعلی کلا التقدیرین لا مانع من التمسک باصاله عدم الاستخدام وهذه الاصاله تجری اما فی الفرض الثانی وهو ما اذا کان مراد المتکلم معلوما والشک انما هو فی المرجع کما فی الآیه المبارکه المراد من الضمیر معلوم وهو یرجع الی الخاص والشک انما هو فی المرجع وهو المطلقات هل المراد منها الخاص او المراد منها العام سواء کان بالوضع ام بالإطلاق ومقدمات الحکمه فاذا شککنا فی ذلک فلا مانع من التمسک باصاله عدم الاستخدام ای اصاله التطابق بین الضمیر وبین مرجعه ومقتضی اصاله التطابق هو ان المراد من المرجع هو الخاص فان ظهور الکلام فی التطابق سواء کان بالوضع ام کان بالسیاق فهذا الظهور ثابت بین الضمیر ومرجعه فی الوحده وهو مرتکز فی اذهان العرف بل هو امر وجدانی، وعلی هذا فلا یمکن التمسک باصاله العموم لان هذا الظهور ای ظهور التطابق بمثابه القرینه المتصله المانعه عن انعقاد ظهور العام فی العموم او انعقاد المطلق فی الاطلاق لان مقدمات الحکمه غیر تامه باعتبار ان جزئها الاخیر عدم القرینه المتصله وهذا الظهور ای ظهور السیاق او الوضعی بمثابه القرینه المتصله مانع عن انعقاد ظهور العام فی العموم او ظهور المطلق فی الاطلاق او لاحتمال المانعیه موجود وهذا الاحتمال یوجب اجمال العام او المطلق لان العام عندئذ داخل فی کبری اقترانه بما یصلح للقرینه فاذا کان کذلک فلا ینعقد ظهوره فی العموم وکذا الحال فی المطلق

ص: ۱۰۱

واما فی الفرض الثانی وهو فی ما اذا کان الشک فی مراد المتکلم من الضمیر مع العلم باستناد الاستعمال الی الوضع او الی القرینه کما فی المقام فاذا فرضنا انا نشک فی مراد المتکلم من الضمیر هل هو یرجع الی العام وهو المطلقات او یرجع الی الخاص وهو الرجعیات فقط ففی مثل ذلک ایضا لا مانع من التمسک باصاله عدم الاستخدام لان المرجع معلوم وان المراد من المرجع هو العام او المطلق والشک انما هو فی مراد المتکلم من الضمیر فعندئذ لا مانع من التمسک باصاله عدم الاستخدام وهی اصاله عدم التطابق بین الضمیر والمرجع ومقتضی هذه الاصاله ان المرجع هو العام او المطلق دون الخاص فإراده الخاص حینئذ بحاجه الی قرینه وحیث انه لا قرینه فی البین فظهور الکلام فی التطابق یقتضی ان المرجع هو العام او المطلق

فالنتیجه ان اصاله الاستخدام تجری فی کلا الفرضین ای فی فرض کون المتکلم معلوم من الضمیر والشک فی استناد الکلام الی الوضع او الی القرینه والشک فی استناد المرجع الی الوضع او القرینه او کان الامر بالعکس الشک انما هو فی مراد المتکلم من الضمیر واما المرجع فحاله معلوم وان المراد منه العام اما وضعا او بمقدمات الحکمه فعلی کلا الفرضین لا مانع من التمسک باصاله عدم الاستخدام وهی اصاله التطابق

واما اصاله العموم واصاله الاطلاق او اصاله الحقیقه الجامع بینها اصاله الظهور لان اصاله العموم انما تجری فی ما اذا کان الشک فی مراد المتکلم مع العلم باستناد اللفظ الی الوضع او الی القرینه فاذا کان الشک فی مراد المتکلم وان کان عالما بالاستناد الکلام الی الوضع کما اذا قال المولی اکرن العلماء ونشک فی کون مراد المولی من العلماء جمیع العلماء العدول او غیر العدول ام المراد منه خصوص العدول مع العلم ان العلماء ظاهره فی العموم اما وضعا او بمقدمات الحکمه ففی مثل ذلک المرجع هو اصاله العموم فان اصاله العموم منشأها ظهور حال المتکلم وهو یقتضی کون مراده جمیع العلماء فان اراده الخاص بحاجه الی قرینه وحیث انه لم تکن قرینه فی البین فمراده وجوب اکرام جمیع العلماء ففی مثل ذلک لابد من التمسک باصاله العموم واثبات وجوب اکرام جمیع العلماء، واما اذا کان مراد المتکلم معلوم ونعلم ان المتکلم ارد وجوب اکرام جمیع العلماء والشک فی ان لفظ العلماء هل هو موضوع للدلاله علی العموم او انها لم توضع للدلاله علی العموم ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم لإثبات انها موضوعه للعموم فان الکلام غیر ظاهر فی ذلک فظهور حال المتکلم لا یقتضی کون العلماء موضوعه للدلاله علی العموم والاستیعاب فلا یمکن التمسک باصاله العموم کما اذا قلنا رأیت اسد ونعلم بان مراده من الاسد الحیوان المفترس ولکن نشک فی ان لفظ الاسد موضوع بازائه او لا ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله الحقیقه فان حجیتها من باب الظهور ای ظهور حال المتکلم ولا ظهور فی المقام فان حاله غیر ظاهره فی ان لفظ الاسد موضوع لهذا المعنی فلابد من التفصیل فی اصاله العموم بین ما اذا کان الشک فی مراد المتکلم مع العلم بالاستناد وبین ما اذا کان مراد المتکلم معلوما فعلی الاول المرجع هو اصاله العموم او اصاله الاطلاق او اصاله الحقیقه وعلی الثانی فلا یجری شیئا من هذه الاصول اللفظیه فاذا کان مراد المتکلم معلوم والشک انما هو فی الوضع ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک بشیء من هذه الاصول لإثبات الوضع لعدم الظهور

ودعوى ان غالب الاستعمال هو فى المعنى الحقيقى لموضوع له وهذه الغلبه تقتضى اللحاق الشىء بالأعم الاغلب فلا مانع من الاخذ بذلك، هذه الدعوى مدفوعه لان مثل هذه الغلبه غير موجوده بل الامر بالعكس فان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى فان لمعنى واحد حقيقى معانى مجازيه متعدده ولهذا استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى والموضوع له ومع الاغماض عن ذلك غايه الامر ان هذه الغلبه تفيد الظن ولا دليل على حجيه الظن لانه لا يكون حجه فلا اثر له

الى هنا قد تبين انه لا تقع المعارضه بين اصاله العموم واصاله عدم الاستخدام فان اصاله عدم الاستخدام تتقدم على اصاله العموم لان اصاله العموم لا تصلح ان تكون معارضه لإصاله عدم الاستخدام وهى اصاله عدم التطابق بين الضمير والمرجع اما فى الآيه المباركه فلا شبهه فى انا لو كنا نحن وهذه الآيه المباركه فلا شبهه فى ان المرجع متحد مع الضمير فى الدلاله التصوريه والتصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه وكذلك بلحاظ الاراده الجديه فكما ان الحكمين الاوليين المطلقات بمعناها العام فكذلك موضوع هذا الحكم هو المطلقات فلا فرق فى الآيه وبقطع النظر عن الروايات بين الحكم الثالث وبين الحكمين الاوليين الا ان هناك روايات تدل على ان للزواج الحق بردهن فى اثناء العده دون المطلقات البائنات فهذه الروايات تدل على ان المراد الاستعمالى من هذه الآيه المباركه غير المراد الجدى فالمراد الاستعمالى هو العام لكن المراد الجدى النهائى هو الخاص بالنسبه الى الحكم الثالث هو خصوص الرجعيات وهذا مستفاد من الروايات ولولا الروايات لقلنا بالتطابق، واما بالنسبه الى اصاله عدم الاستخدام فالضمير متحد مع مرجعه فى جميع المراحل من مرحله التصور اى مدلولها التصورى والتصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه والمدلول الجدى بلحاظ الاراده الجديه ففى جميع هذه الموارد الضمير متحد مع مرجعه ومطابق، وهذا تمام الكلام فى الوجه الثالث الذى ذكره المحقق النائينى (قده) .

ص: ١٠٣

المراد الجدی من الضمیر فی الایه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المراد الجدی من الضمیر فی الایه

الی هنا قـد تبین انه لا اسـتخدام فی الایه المبارکه فان الضـمیر یرجع الی المطلقات فی المـدلول التصوری والمدلول الاسـتعمالی واما المراد الجـدی من الضـمیر هو المطلقات الرجعیات وکـذا المراد الجـدی من المطلقات بالنسبه الی هذا الحکم هو خصوص المطلقات الرجعیات فالضـمیر مطابق للمرجع فی المـدلول التصوری والمدلول الاسـتعمالی والمدلول الجدی ولو کنا نحن والایه المبـارکه فلاـ اسـتخدام فی الـبین اصـلا ولکن هنـاک قرینه خـارجیه وهی الروایـات الـتی تـدل علی ان الحکم الاـخیر فی الاـیه المبارکه مختص للمطلقات الرجعیات فان الایه المبارکه متکفله بثلاثه احکام حکم العـده وحکم خفاء ما فی بطن المرآه واحقیه رجوع الزوج الی زوجته فان کنا نحن والایه فال فرق فی هـذه الاحکام اصـلا ولکن الروایات تدل علی ان الحکم الاخیر مختص بالمطلقـات الرجعیـات فـان الاـحقیه ثـابته للازواج فی خصوص الرجعیات لا مطلقا فمن اجل ذلک قلنا ان الحکم الاخیر مختص بالمطلقات الرجعیات ویختلف عن الحکمین الاولین

الوجه الثالث ما ذکره المحقق النائینی قدس سـره من الفرق فی اسـتخدام عقد الوضع والاسـتخدام عقد الحمل اما الاسـتخدام اذا کـان فی عقـد الوضع فلا مانع من التمسک باصاله عـدم الاسـتخدام فان الضـمیر یرجع الی المقیـد ولکن المرجع مردد بین العام والخـاص هل مراد المتکلم العام او الخاص المراد من الضـمیر معلوم فهو یرجع الی الخاص ولکن الشک فی کیفیه مراد المتکلم من المرجع هل هو المطلق او المقید هل هو المعنی الحقیقی او المجازی کقولنا رأیت اسد فضربته فلا شبهه فی ان الضمیر یرجع الی الرجل الشـجاع لا ان الاسـد بمعنی الحیوان المفترس ولکن الشک فی المرجع فالمراد من الاسد هل هو الحیوان المفترس او المراد منه الرجل الشـجاع ففی مثل ذلک لا مانع من التمسک باصاله عدم الاسـتخدام أی اصاله التطابق بین الضمیر والمرجع فان ظهور السـیاقی للکلام الارتکازی یـدل علی هذا التطابق بین المرجع والضـمیر وبین الضـمیر والمرجع فهذا التطابق ثابت بالظهور العرفی السـیاقی الارتکـازی فـاذاً اصـاله عـدم الاسـتخدام لا مانع منها ، وکـذلک الحال فی الایه المبارکه فان مرجع الضـمیر هو الخـاص المطلقات الرجعیات ولکن الشک انما هو فی الن المراد من المطلقات هل هو المطلق او المقیـد المعنی العام او الخاص ففی مثل ذلک لا مانع من التمسک باصاله عدم الاسـتخدام فان کان المراد من المرجع المعنی العام فهو اسـتخدام فان الضمیر لا یکون مطـابق للمرجع فـالمراد الاسـتعمالی من الضـمیر الخـاص ومن المرجع العـام وان کـان المراد من المرجع الخـاص فالتطابق بینهمـا موجود فلاـ اسـتخدام فـاذا شـککنا فی ذلک فلا مانع من التمسک باصاله عـدم الاسـتخدام أی اصاله التطابق بین المرجع والضـمیر ، فهل اصاله العموم تعارض اصاله عدم الاستخدام فی المقام فانا نشک فی ان المراد من المطلقات هل هو المعنی العام او المعنی الخـاص ففی مثـل ذلک لا مانع من التمسک باصاله العموم واصاله الاطلاق فهل تجری هـذه الاصاله وتکون معارضـه مع اصاله عدم الاستخدام او لا تجری

ص: ۱۰۴

الظـاهر انهـا لاـ تجری فان اصاله عـدم الاسـتخدام حاکمه علیها ورافعه لموضـعها تعبـدا فان موضوع اصاله العموم هو الشک فی

المراد ان مراد المولی من المطلقات هل هو المعنی العام او الخاص واما اصاله عدم الاستخدام تثبت ان مراده المعنی الخاص المطابق للضمیر فلهذا تکون رافعه لموضوع اصاله العموم وحاکمه علیها فلا تجری اصاله العموم فی المقام ، هذا قد یقال کما قیل ان اصاله عدم الاستخدام من الاصول اللفظیه کاصاله العموم واصاله الاطلاق واصاله الحقیقه والجامع اصاله الظهور فجمیع هذه الاصول من الاصول اللفظیه منها اصاله عدم الاستخدام فانها من الاصول اللفظیه والضابط الکلی فی حجیه هذه الاصول اللفظیه وفی جریانها ان یکون الشک فی المراد مع العلم بان المعنی مستند الی الوضع او الی القرینه فهو مورد الی هذه الاصول العملیه اذا کان الشک فی المراد ولکن مع العلم بان المعنی مستند الی الوضع او الی القرینه فاذا شککنا فی مراد المتکلم فالمرجع هو الاصول اللفظیه من اصاله العموم او الاطلاق او اصاله الحقیقه او اصاله عدم الاستخدام واما اذا کان المراد معلوم والشک انما هو فی الوضع او فی شیء اخر فلا تجری اصاله العموم واصاله الحقیقه کما اذا علمنا ان مراد المولی من قوله رأیت اسد هو الحیون المفترس ولکن نشک ان مراده الحیوان المفترس ونشک انه معناه الموضوع له او انه معناه المجازی ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله الحقیقه لاثبات ان لفظ اسد موضوع بإزاء الحیوان المفترس لا یمکن التمسک باصاله الحقیقه التمسک باصاله الحقیقه انما هو فی ما اذا علم ان الاسد موضوع للحیوان المفترس ولکنا نشک فی ان مراد المولی فی هذا الکلام هل هو الحیوان المفترس او الانسان الشجاع ففی مثل ذلک نتمسک باصاله الحقیقه ، او اذا شککنا فی دوران الامر بین التخصیص والتخصص وهذا الفرض خرج عن العام جزما فخروجه یقینی ولکنا لا ندری بان خروجه بالتخصیص او بالتخصص ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم لاثبات التخصص فان اصاله العموم انما تجری فی ما اذا شککنا فی الخروج بان هذا الفرد خرج من العام او لا ففی مثل ذلک نتمسک باصاله العموم لاثبات عدم خروجه من العام اما اذا علمنا بان خروجه من العام وشککنا ان خروجه کان بالتخصیص او بالتخصص فلا یمکن التمسک باصاله العموم لاثبات ان خروجه کان بالتخصص وما نحن فیه المراد معلوم فان المراد من الضمیر معلوم وهو یرجع الی الخاص فالمراد من الضمیر معلوم والشک فی المرجع وانه معنی الحقیقی او المعنی المجازی او العام او الخاص او المطلق والمقید ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله عدم الاستخدام لانها انما تجری فی ما اذا کان الشک فی المراد کان المراد من الضمیر هل هو المعنی العام او الخاص فاصاله عدم الاستخدام انما تجری فی موارد الشک فی المراد واما اذا کان المراد معلوم والشک انما هو فی ان المراد من المرجع المعنی العام او الخاص او المعنی الحقیقی او المعنی المجازی فلا یمکن التمسک باصاله عدم الاستخدام

هذا الضابط الذى ذكر فى كلمات الاصحاب ثابت بنحو القضيه الجزئيه لا بنحو الكبرى الكليه فان حجيه الاصول اللفظيه انما هى بملاـك الظهور ففى كـل مورد كان هناك ظهور حال المتكلم فى عـدم خروج هـذا الفرد عن العام اصاله العموم تجرى لاثبات ذلـك فالمنـاط فى جريـان الاـصول اللفظيه انما هو الاصول ولا يكون اصاله الحقيقه ظاهره فى ان هـذا اللفظ موضوع بإزاء هـذا المعنى ولهذا اذا شككنا بالوضع فلا يمكن التمسك باصاله الحقيقه لاثبات الوضع ، واما فى المقام فالظهور موجود فاذا علمنا ان المراد من الضـمير هو يرجع الى الخـاص والمرجع مردد بين المعنى الحقيقى الـذى يسـتلزم الاسـتخدام والمعنى المجـازى الـذى يسـتلزم عدم الاسـتخدام الشك انما هو فى المرجع وانه هل المراد المعنى الحقيقى او المجازى العام او الخاص المطلق او المقيد ففى مثـل ذلـك الظهـور السـياقى للكلاـم موجـود وهو ظهور المراد بين المرجع والضـمير فـان هـذا الظهور السـياقى بين الكلاـم المرتكز بالـذهان فمن اجـل ذلك لا مانع من التمسك باصاله عـدم الاسـتخدام فاصاله التطابق بين المرجع والضـمير فلا مانع من التمسك به فى هذا الفرض ايضا لان الظهور موجود فالضابط الذى ذكر بكلمات الاصحاب انما يتم بنحو القضيه الجزئيه لا بنحو الكبرى الكليه ، هذا كله بالنسبه الى عقد الوضع

امـا عقـد الحمل هـذا ما ذكره المحقق النائينى قـدس سـره ولكن ظهر مما ذكرنا ان هـذا البيان غير تام فان المراد من الضـمير هو المطلق لاـ المراد من الضـمير المراد الاسـتعمالى من الضـمير هو المطلق فى الايه المباركه لا ان الضـمير يرجع الى الخاص بل انه يرجع الى المطلق فالمراد التصورى من الضـمير والمراد الاسـتعمالى من الضـمير هو المطلق لا المقيد ولا الخاص فالمراد هو العام نعم المراد الجـدى هو الخـاص وهـذا ثـابت بـدليل خـارجى فلولـم يكن هنـا دليل خارجى وكنا والايه الكريمه لقلنا بعموم احقيه رجوع الزوج الى زوجته مطلقا سواء كان بائن او رجعى فلا فرق بينهما ولكن هـذا التخصـيص ثبت بدليل خارجى وهو الروايات فاذاً ليس المراد الاسـتعمالى من الضـمير هو الخاص كما ذكره المحقق النائينى قدس سره فى هذا الوجه فما ذكره قدس سره غير تام

واما بالنسبه الى عقد الحمل فقد ذكر قدس سره ان الضمير يرجع الى المطلق اذا كان الاستخدام فى عقد الحمل الضمير يرجع الى المطلق تصورا وتصديقا أى بلحاظ الاراده الاستعماليه فيكون المراد الاستعمالى من الضمير مطابقا للمراد الاستعمالى من المرجع التطابق بينهما فى المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى موجود وعقد الحمل قرينه على ان المراد الجدى من الضمير هو الخاص فاذاً عقد الحمل قرينه على ان المراد الجدى من الضمير هو الخاص واما المراد الاستعمالى هو العام وكذلك المراد التصورى هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

اما اولا ـ فان عقد الحمل لو كان صالح للقرينيه فهو قرينه متصل بان عقد الحمل عباره عن احقيه الزوج بالرجوع الى زوجته المطلقه فاذاً عقد الحمل لو كان صالح للقرينيه فقرينيته متصله لأنه متصل بالضمير فاذا كان متصل بالضمير فهو مانع انعقاد الضمير فى الرجوع الى العام والى المطلق فاذاً ينعقد ظهور الضمير فى الخاص فهو قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهور العام فى العموم وموجوب لانعقاد ظهوره فى الخاص وبما انه متصل بالضمير فهو مانع عن انعقاد ظهوره بالرجوع الى العام وموجب الى انعقاد ظهوره بالرجوع الى الخاص فلابد من الالتزام بالاستخدام فان المراد الاستعمالى من الضمير الخاص والمراد الاستعمالى من المرجع هو العام لان المراد الاستعمالى من المطلقات هو العام والمفروض ان عقد الحمل بالنسبه الى المطلقات بمثابه قرينه منفصله بالنسبه الى الضمير قرينه متصله واما بالنسبه الى المطلقات فى صدر الايه المباركه قرينه منفصله لا يصلح ان يكون مانع عن انعقاد ظهورها فى العموم وفى الاطلاق فاذا لابد من الالتزام بالاستخدام

وثانيا ان عقد الحمل لا يصلح ان يكون قرينه على التخصيص فان الاحقيه لا تدل على التخصيص اصلا احقيه رجوع الزوج الى زوجته المطلقه فلا تدل على التخصيص يمكن ان تكون هذه الاحقيه ثابته مطلقا فى جميع المطلقات بلا فرق بين المطلقات البائنات والرجعيات فان الاحقيه فى عقد الحمل لا يصلح ان يكون قرينه على التخصيص ولا يدل على التخصيص اصلا فلا فرق فى الاحكام الثالثه التى تكون الايه متكفله لها بين وجوب تربص وحرمه الكتمان واحقيه الرجوع فجميع هذه الاحكام ثابته مطلقا لو كنا نحن والايه المباركه ولكن التخصيص فى الحكم الاخير قد ثبت بدليل خارجي وهو الروايات لو لم تكن روايات فى البين لقلنا بعموم هذا الحكم ايضا بحسب الايه المباركه .

دوران الامر بين التمسک بأصاله عدم الاستخدام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التمسک بأصاله عدم الاستخدام

الى هنا قد تبين ان الآيه المباركه خارجه عن محل الكلام اذ لا استخدام فيها فان محل الكلام انما هو فى ما اذا دار الامر بين التمسک بأصاله عدم الاستخدام والتمسک بأصاله الوجوب ، واما الآيه الكريمه فلا استخدام فى البين فان الضمير يوجب للمطلقات بالمعنى العام ولا مخالفه بينهما بالمدلول التصورى ولا بالمدلول الاستعمالى فلو كنا نحن والآيه الكريمه فنقول هذا الحق ثابت للزوج وهو رجوعه الى زوجته فى اثناء العده ثابت مطلقا بلا فرق بين المطلقات الرجعيات والمطلقات البائنات ولكن ثبت هذا التخصيص والتقيد من الخارج ومن الروايات ثبت ان هذا الحق ثابت فى المطلقه الرجعيه فقط لا فى المطلقه البائنه وهذه الروايات مقيده للإطلاق ولا تكون رافعه للظهور الاطلاقى فإنما تكون مانعه عن الحجيه فاذا التطابق بين الضمير والمرجع موجود فى مرجع الاستعمال فان بحسب المدلول التصورى والمدلول الاستعمالى ، واما بحسب المدلول الجدى وان كان خاص كما ان الضمير خاص والمرجع ايضا خاص بالنسبه الى هذا الحكم ، فهنا ثلاث حالات بحسب الفرض والتصور ومقام الثبوت

ص: ۱۰۸

الحاله الاولى : ان الضمير يرجع الى المطلقات فرضنا ان الآيه الشريفه او ما شاكلها فى نفسها وبواسطه القرائن الخارجيه فى ان الضمير يرجع الى المطلقات بمعناه العام والمراد من المرجع وهو المطلقات ايضا معناه العام فعندئذ لا استخدام فى البين كما انه لا موضوع لإصاله العموم فان موضوع التمسک بإصاله العموم انما هو الشک فى المراد شک فى ان المراد من العام معناه العام او الخاص وفى المقام لا شک فان المراد من المطلقات المعنى العام والضمير ايضا يرجع اليه فلا موضوع للاستخدام ولا لإصاله العموم فان موضوع الاستخدام انما هو فى ما اذا كان المراد من الضمير معلوم ولكن نشک فى ان المراد من المراد من المرجع كما اذا فرضنا ان الضمير يرجع الى المطلقات فى معناه العام ولكن نشک فى ان المراد من المطلقات هل هو معناه العام او الخاص ، ففى مثل ذلک نتمسک بإصاله عدم الاستخدام أى اصاله التطابق ونحكم بان المرجع مطابق للضمير او كان الامر بالعكس بان يكون ان المراد من المرجع معلوم ولكن المراد من الضمير غير معلوم ولا ندرى ان الضمير يرجع الى العام او الى الخاص ولكن المراد من المرجع معلوم انه العام فعندئذ نتمسک بإصاله عدم الاستخدام أى اصاله التطابق بين الضمير والمرجع وهى تثبت ان الضمير مطابق للمرجع فلا اختلاف بينهما فاذا موضوع التمسک بإصاله عدم الاستخدام فى هذين الفرضين أى فى

مـا اذا کـان المراد مـن الضـمیر معلـوم والمراد من المرجع غیر معلـوم او بـالعکس ففی هـذین الفرضـین نتمسـک بإصـاله عـدم الاستخدام أی اصاله التطابق

ص: ۱۰۹

الحاله الثانيه : ان الضـمير فى نفسه او بواسطه القرينه الخارجيه يرجع الى بعض افراد العام الى المعنى المجازى للعام وهو الخاص واما المراد من العام هو معناه الموضوع وهو العموم فعندئذ لابد من الالتزام بالاسـتخدام فان المراد الاستعمال من الضمير الخاص ومراد الاسـتعمال من المرجع العـام ، فلابـد من الالتزام بالاسـتخدام نعم اذا شـككنا فى المراد من المرجع هل هو معناه العام وهو معناه الموضوع له او ان المراد منه معناه الخاص ففى مثل ذلك نتمسك بإصاله عـدم الاسـتخدام اى اصاله التطابق وهى تثبت ان المرجع يطـابق للضـمير والمفروض ان الضـمير يرجع الى الخـاص فأصـاله التطابق تحكم بان المرجع يطابق للضـمير ولا اختلاف بينهما فعندئـذ فلا يمكن التمسك بإصاله العموم فان اصاله عـدم الاسـتخدام حاكمه عليها واصاله العموم محكومه بها فلا تجرى مع جريان اصاله عـدم الاسـتخدام كما تقدم ففى مثل ذلك اذا شـككنا فى ان المراد من المرجع هو العام او الخاص فالمرجع هو اصاله التطابق وهى تثبت ان المرجع يطابق للضمير ولا تجرى اصاله العموم لأنه محكومه بإصاله عدم الاستخدام

الحـاله الثـالثه : مـا اذا شـككنا ان الضـمير هـل يرجع الى العـام او يرجع الى الخاص ولا نـدرى ان الضـمير يرجع الى العام او الى الخاص فعندئـذ تاره يكون المرجع معلوم واخرى لا يكون المرجع معلوماً فالمرجع ايضا مردد بين العام والخاص ، اما فى الفرض الاول وهو اذا كـان المرجع معلوم فـان كـان المراد من المرجع المطلق أى معنـاه العـام فعندئـذ فلابـد من التمسك بإصاله عـدم الاسـتخدام واصـاله التطابق وهى تحكم ان الضـمير يطابق للمرجع فان المراد من المرجع هو المعنى العام والمراد من الضـمير غير معلوم فالنتيجه اصاله عدم الاستخدام واصاله التطابق وهى تحكم ان الضمير يطابق للمرجع وكذا الحال اذا كان المراد من المرجع الخـاص فعندئـذ ايضـا نتمسك بإصاله عـدم الاسـتخدام نحكم بان الضـمير مطابق للمرجع ، واما اصاله العموم فهى لا تجرى فى المقـام لعـدم الموضوع له اذا لا ـ شـك فى المراد من العـام او الخـاص امـا ان يكون المراد من المرجع العـام او يكون المراد منه الخـاص ولا ـ تردد وامـا اذا كـان المرجع ايضـا متردداً كمـا ان الضـمير مشـكوك ومتردد بين انه يرجع الى العـام او الى الخـاص فـالمرجع ايضـا مشـكوك ومتردد فـان المراد منه العام او الخاص ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بإصاله عـدم الاسـتخدام أى اصـاله التطـابق فـان موضوع اصـاله التطـابق هو اذا كان المراد من الضـمير معلوم والمراد من المرجع غير معلوم فعندئـذ نتمسـك بإصاله التطابق لإثبات ان المرجع مطابق للضمير او بالعكس بان يكون المراد الاستعمالى من المرجع معلوم ولكنه مراد الاستعمال من الضمير غير معلوم فعندئذ نتمسك بإصاله عدم الاستخدام بإصاله التطابق لإثبات ان المرجع مطابق للضمير

فـاذا موضوع اصـاله عـدم الاسـتخدام فيمـا اذا كـان المراد فى احـدهما معلومـاً وفى الاخر مجهولً ، اما اذا كان المراد فى كليهما مجهـول كمـا ان المراد من الضـمير غير معلوم كـذلك المراد من المرجع ايضـا غير معلوم فعندئـذ لاـ موضوع للتمسـک بإصـاله التطابق أى اصاله عدم الاستخدام وهل يمكن التمسک بإصاله العموم اولا ثم التمسک بإصاله عدم الاستخدام فى طولها ولا مانع من التمسـک بإصـاله العموم فى مـا اذا شـککنا فى المراد من المرجع هـل المراد منه المعنى العـام او المعنى الخاص فلا مانع من التمسـک بإصـاله العموم وهل يمكن التمسک بإصاله عـدم الاسـتخدام أى اصاله التطابق بعـد جريان اصاله العموم او لا ، وهـذا مبنى على ان المراد من العلم بـالمراد من الضـمير او العلم من المراد بـالمرجع هل هو اعم من العلم التعبـدى والعلم الوجـدانى او المراد منه خصوص العلم الوجـدانى ، فعلى الاول فلا مانع من التمسک بإصاله التطابق بعد جريان اصاله العموم فان اصاله العموم توثبت ان المرجع عـام وتثبت العلم التعبـدى بعموم المرجع فـاذا ثبت عموم المرجع بالعلم التعبـدى فلا مانع من التمسک بإصاله التطابق والحكم بان الضـمير مطابق للمرجع اما اذا قلنا ان العلم بالمراد هو العلم الوجدانى فلا تجرى اصاله التطابق حينئذ ، الظاهر هو الاول فان المراد من العلم اعم من العلم الوجـدانى والعلم التعبـدى وعندئـذ فلا مانع من التمسک بإصاله عدم الاسـتخدام فى طول التمسـک بإصـاله العموم ، نتمسـک بإصاله العموم اولا وبهـذه الاصاله نثبت موضوع اصاله التطابق ثم بعـد ذلک نتمسـک بإصاله التطابق فى طول اصاله العموم ولهذا لا تكون منافيه لها فانها فى طولها ومتفرعه عليها

ص: ۱۱۱

وهـذه الحالات الثالثه والآيه المباركه انما تنطبق على الحاله الاولى فقط دون الثانيه والثالثه فنهما مجرد افتراض لا واقع لهما بالنسبه للآيه المباركه وما شاكلها ، ثم انه لا فرق فى ذلك بين ان يكون الدليل متكفل لحكمين او اكثر كما فى الآيه المباركه فأنها متكفله لأكثر من حكمين الاول وجوب العده الثانى حرمه الكتمان فى ارحامهن الثالث رجوع الزوج الى زوجته فى اثناء العده ، او متكفل لحكم واحد كقولنا (رأيت اسد وضربته) فانه متكفل لحكم واحد وهذه الحالات الثلاث متصوره فيه ايضا

هـذا كله ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من التمسک بإصاله العموم دون التمسک بإصاله الاستخدام وذكرنا ما افاده قدس سره غير تام فان اصاله عدم الاستخدام حاكمه على اصاله العموم فلا تجرى اصاله العموم مع جريان اصاله عدم الاستخدام

القول الثانى : وهو التمسک بإصاله عدم الاستخدام على اصاله العموم قد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره اذا دار الامر بين التمسک بإصاله العموم او اصاله الحقيقه والتمسک بإصاله عدم الاستخدام أى اصاله التطابق لابد من تقديم اصاله عدم الاستخدام على اصاله العموم او اصاله الحقيقه وعلل ذلک ان ظهور سياق الكلام المرتكز فى الاذهان وهو مطابقه الضمير مع مرجعه امر ارتكازى فى الاذهان وهذا الظهور اقوى من ظهوره العام فى ظهوره او المطلق فى الاطلاق فلا يمكن التمسک بإصاله العموم فلابد من التمسک بإصاله عدم الاستخدام وتقديمها على هذا ، هكذا ذكره قدس سره وما ذكره فى نفسه صحيح ولكن الكلام فى تعليل التقديم

دوران الامر بين التمسک بأصاله عدم الاستخدام بحث الأصول

ص: ۱۱۲

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التمسک بأصاله عدم الاستخدام

ان الاقوال فی المسأله ثالثه ، القول الاول ما اختاره المحقق النائینی قدس سره من ان المرجع هو التمسک باصاله العموم او اصاله الحقیقه او اصاله عدم الاستخدام وقد استدل علی ذلک بوجوه تقدمه وتقدم نقدها

القول الثانی ما اختاره السید الاستاذ قدس سره وهو ان المرجع فی المسأله أی فیما اذا دار الامر بین اصاله العموم او اصاله الاطلاق او اصاله عدم الاستخدام فالمرجع هو اصاله عدم الاستخدام لا اصاله العموم او اصاله الاطلاق وقد افاد فی وجه ذلک ان الامر اذا دار بین اصاله عدم الاستخدام وبین اصاله العموم فاذا فرضنا ان فی الایه المبارکه الضمیر یرجع الی بعض افراد العام فالمراد من الضمیر معلوم ولکن الشک انما هو فی المرجع فان المراد منه معناه الموضوع وهو العموم او معناه المجازی وهو الخاص ففی مثل ذلک لابد من الرجوع الی اصاله عدم الاستخدام والحکم بان المرجع مطابق للضمیر فان المراد من الضمیر معلوم وهو الرجوع الی بعض افراد العام وهو معنی الخاص والمراد من المرجع هذا الذی افاده قدس سره انما یتم فی ما اذا کانت القضیه عامه او مطلقه واما اذا لم تکن القضیه عامه او مطلقه فلا یعتبر هذا الشرط کمثل قولنا رأیت اسدا فضربه فان الضمیر یرجع الی الاسد بمعنی الرجل الشجاع ولکن لا ـ ندری من الاسد هل هو الحیوان المفترس حتی نلتزم بالاستخدام ام المراد الرجل الشجاع حتی نلتزم بالاستخدام فان هذا الشرط انما هوز فیما اذا کان هنا عام والضمیر یرجع الی بعض افراده او مطلق والضمیر یرجع الی المقید ففی مثل ذلک لابد ان یکون الضمیر منفصلاً عن العام واما اذا کان متصلاً بالعام فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فی العموم او ظهور المطلق فی الاطلاق فهو خارج عن محل الکلام ، هذا ما ذکره السید الاستاذ قدس سره

ص: ۱۱۳

القول الثالث ما اختاره المحقق الخرسانی من انه کما انه لا یمکن التمسک باصاله العموم فی المسأله کذلک لا یمکن التمسک باصاله عدم الاستخدام فکلا الاصلین لا یجری فی المقام لا اصاله العموم او اصاله الحقیقه ولا اصاله عدم الاستخدام وقد افاد فی وجه ذلک ، اما اصاله العموم لا تجری فی المقام أی فی الایه المبارکه وما شاکلها لان العام متعلق بضمیر یصلح لان یکون قرینه فاذاً الایه المبارکه تدخل فی احتفاء الکلام بما یصلح للقرینیه فاذا کان الکلام مقترن بما یسمح للقرینیه فلا ینعق له الظهور فی العموم او فی الاطلاق فاذا لا موضوع للتمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق لان العموم لا ینعقد باعتبار انه مقترن لما یسمح للقرینیه فمن اجل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم لانه لا عموم حتی یتمسک به ، اما اصاله عدم الاستخدام فلان الاصول اللفظیه حجیتها انما هو ببناء العقلاء وبالسیره القطعیه من العقلاء فانها جرت علی العمل بالظواهر أی باصاله العموم واصاله الاطلاق واصاله الحقیقه واصاله عدم الاستخدام فان اصاله عدم الاستخدام من الاصول اللفظیه وحجیتها من باب حجیه الظواهر وحجیه هذه الاصول انما هو فیما اذا کان الشک فی المراد فاذا کان الشک فی مراد المتکلم مع العلم بالمعنی الموضوع له والمعنی المجازی أی مع العلم بکیفیه استعمال اللفظ فی المعنی المجازی او معنی حقیقی والشک انما هو فی المراد ففی مثل ذلک نتمسک باصاله العموم لاثبات المراد او اصاله الاطلاق او اصاله الحقیقه واما اذا کان المراد معلوم والشک انما هو فی کیفیه الاستعمال وان هذا الاستعمال فی المعنی الحقیقی او استعمال فی المعنی المجازی ففی مثل ذلک لا یمکن التمسک باصاله العموم او اصاله الحقیقه باعتبار انه مستعمل بالمعنی الحقیقی لا یمکن التمسک به لعدم الظهور ، فاذاً المعتبر فی حجیه

الاصول اللفظیه اما اصاله عدم الاستخدام انما هو فی ما اذا کان الشک فی المراد مع العلم بکیفیه الاستعمال وان اللفظ مستعمل فی معناه الموضوع له او فی المعنی المجازی او مستعمل فی المعنی العام او فی المعنی الخاص ففی مثل ذلک نتمسک باصاله العموم او اصاله الاطلاق واما فی المقام فلا شک فی المراد لان المراد من الضمیر معلوم وهو یرجع الی بعض افراد العام والی معنی الخاص والشک انما هو فی العام وانه مستعمل فی معناه الموضوع له وهو العموم او مستعمل فی المعنی المجازی وهو الخاص فالشک انما هو فی کیفیه الاستعمال واصاله عدم الاستخدام لا یثبت کیفیه الاستعمال فاصاله عدم الاستخدام أی اصاله التطابق بین الضمیر ومرجعه لا تثبت ان لفظ العام مستعمل فی المعنی المجازی ولهذا لا یمکن التمسک باصاله عدم الاستخدام

فـالنتيجه ان المحقق النـائينی قـدس سـره قـد نكر جريـان كلتا الاصالتين فی المسأله ، اصاله العموم فلا يمكن التمسک بها لعـدم تحقق العموم واصـاله عـدم الاسـتخدام لانتفـاء شـرطه وهو يكون الشـک فی المراد امـا اذا كـان المراد معلوم والشـک فی كيفيه الاستعمال فلا يمكن التمسک بها وما نحن فيه كذلک هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

اما ما ذكره قـدس سـره من ان المقام داخل فی كبری احتفاف الكلام بما يسـمح للقرينيه فالأمر ليس كـذلک فان الايه المباركه جمـل متعـدده فـالمتكلم اذا فرغ من جمله ولم ينسب قرينه فيهـا انعقـد ظهور هـذه الجمله فی معنـاه الموضوع له والايه المباركه (والمطلقات يتربصن بأنفسـهن ثالثه قروء) هـذه جمله مسـتقله فقد فرغ من هذه الجمله ولم ينسب قرينه ثم شـرع فی جمله اخری (ولاـ يكتمن ما فی ارحامهن ان كن يؤمن بالله) وهـذه جمله ثانيه مسـتقله وبعـد الانتهاء من هـذه الجمله (وبعولتهن احق بردهن) فالضـمير بردهن يرجع الی المطلقات فالآيه ليست داخله فی كبری احتفاف الكلام بما يصـلح للقرينيه حتی يكون مانع عن انعقاد ظهور العام فی العموم او ظهور المطلق فی الاطلاق فاذا ليس الايه المباركه او ما شكلها داخله فی هذه الكبری

واما ما ذكره قدس سره بالنسبه الی اصاله عدم الاستخدام وان كانت من الاصول اللفظيه ولكنها تختلف عن اصاله العموم واصاله الاطلاـق واصاله الحقيقه فان هـذا الشـرط شـرط فی صـحه التمسک بأصاله العموم واصاله الاطلاق او اصاله الحقيقه والجامع هو اصاله الظهور وهذا الشـرط ليس بشـرط فی اصاله عدم الاستخدام فان المعتبر فی جريان هذه الاصاله اما ان يكون الضمير معلوماً امـا ان يكـون المرجع معلومـا فـاذا كـان رجوع الضـمير معلوم والشـک انمـا هو فی المرجع وان المراد منه المعنی العـام للخـاص فعندئـذ نتمسک باصاله عـدم الاسـتخدام أی باصاله التطابق بين المرجع وبين الضـمير ونحكم بان المرجع يطابق للضـمير ومتحد معه فانه مرتكز وموافق للوجـدان والارتكاز فی الـذهن كأن المرجع موافق للضـمير ومتحد معه ، او كان الامر بالعكس بان يكون المراد من المرجع معلوم وان المراد منه المعنی العام ولكن المراد من الضمير مجهول ولا ندری ان الضمير يرجع الی المعنی العام او يرجع الی معنی خاص فعندئذ نتمسک باصاله التطابق بين المرجع والضمير ونحكم بان الضمير يطابق للمرجع ومتحد معه ففی هـذين الفرضـين أی فی فرض كـون المراد الاسـتعمالی للضـمير معلـوم والمراد من الاسـتعمال من المرجـع مجهـول او بـالعكس فالمراد الاسـتعمالی للمرجع معلوم ولكن المراد الاستعمالی من الضـمير مجهولً ففی هذين نتمسک باصاله عدم الاسـتخدام أی باصاله التطابق بين الضـمير والمرجع وان المرجع يطابق للضمير او الضمير يطابق المرجع واما اذا كلاهما مجهولً فلا ندری المراد الاسـتعمالی مجهول وكذلک المراد الاسـتعمالی من المرجع فلا موضوع للتمسک باصاله عدم الاسـتخدام أی باصاله التطابق فلا موضوع لها ولا يمكن جريانها فان مرجع اصاله عـدم الاسـتخدام الی اصاله التطابق وهی تقتضـی ان يكون احدهما معلوم والاخر مجهول حتی نحكم بان المجهول مطابق للمعلوم واما اذا كان كلاهما مجهول فلا موضوع لأصاله التطابق

ص: ۱۱۵

فالنتيجه انما ذكره المحقق الخرسانى قدس سره غير تام بالنسبه الى اصاله العموم وبالنسبه الى اصاله عدم الاستخدام ، الى هنا قد تبين ان الصحيح

من هذه الاقوال هو ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره على تقدير تسليم ان الايه المباركه او ما شاكلها يرجع الى بعض افراد العام واما بناءً على ما ذكرناه

تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

اذا تعلقت الجمل المتعدده بالاستثناء فهل يرجع هذا الاستثناء الى جميع الجمل او الى الجمله الاخيره او لا هذا ولا ذاك ففيه اقوال ، وقبل الدخول فى صلب الموضوع لابد من الاشاره الى امور

الامر الاول ان الجملات المتعدده متباينات موضوعا ومحمولا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وحى الشعراء وتصدق على الفقراء فان هذه الجملات متباينه بعضها مع بعضها الاخر فى الموضوع والمحمول معا

واخرى تكون فى الموضوع فقط دون المحمول ومتحده فى المحمول كما اذا قال المولى اكرم العلماء واكرم الساده وتصدق على الفقراء فان هذه الجملات متباينه موضوعا واما بحسب المحمول فهيه متحده لحسب المحمول

وثالثه تكون عكس ذلك متحده بحسب الموضوع ومتباينه بحسب المحمول كما اذا قال اكرم العلماء واضفهم وقلدهم فان هذه الجملات متباينه محمولا ومتحده موضوعا ولا شبهه فى ان هذه الجملات متعدده بنظر العرف فان الملاك فى تعدد الجملات اما بتعدد الموضوع والمحمول معا او بتعدد الموضوع مع اتحاد المحمول شريطه ان يكون المحمول متكررا او بالعكس ، ففى هذه الصور الثالثه لا شبهه فى ان الجملات متعدده فاذا كانت هذه الجملات متعقبه للاستثناء فهل هذا الاستثناء يرجع الى الجمله الاخيره كما اذا قال المولى اكرم العلماء وحى الشعراء وتصدق على الفقراء الا الفساق منهم فهذا الاستثناء هل يرجع الى الجمله الاخيره او يرجع الى جميع الجمل

ص: ۱۱۶

الامر الثانى ان يكون المحمول متعددا والموضوع واحدا مع عدم التكرر كما اذا قال اكرم العلماء واضفهم وقلدهم فالموضوع واحد وهو العلماء بدون تكرر ، وهل هذه الجملات جمله واحده بنظر العرف او جمل متعدده المعروف والمشهور بين العلماء انها جمله واحده فان وحده الجمله بوحده الموضوع لأنه غير متكرر

الامر الثالث ان يكون المحمول واحدا بعدم التكرر والموضوع متكررا كما اذا قال المولى اكرم العلماء والساده والفقراء فهذه الجملات ايضا بنظر العرف جمله واحده لا جمل متعدده فاذا كانت متعقبه بالاستثناء فالاستثناء يرجع الى الجميع

النتيجه ان الملاک فی تعدد الجملات ووحدتها انما هو العرف ولا شبهه ان العرف یری ان الجملات متعدده اذا کانت متباینه موضوعا ومحمولا ـ وکذلک اذا کانت متباینه موضوعا ومتحده محمولا شریطه تکرار المحمول وبالعکس ، ففی هذه الصور الجملات متعدده واذا کانت متعقبه بالاستثناء بان قال المولی اکرم العلماء واضف الشعراء وتصدق علی الفراء الا الفساق منهم ، فهل یرجع هذا الاستثناء الی الجمیع او یرجع الی الجمله الاخیره ، وبعد ذلک یقع الکلام فی مقامین الثبوت والاثبات

اما الکلام فی المقام الاول ان اداه الاستثناء ککلمه (الا) فهی موضوعه للدلاله علی معنی اسمی جزئی حقیقی وهو غیر قابل للتعدد والانطباق علی کثیرین فان الانطباق علی الکثیر معنی کلی والمعنی الجزئی غیر قابل للتعدد وغیر قابل للانطباق علی الکثیر ، وبما ان الاستثناء معناه الموضوع له جزئی حقیقی فهو غیر قابل للتعدد فلا ینطبق علی الاستثناء من الجمله الاولی وعلی الاستثناء من الجمله الثانیه وعلی الاستثناء من الجمله الثالثه وقد ذکرنا فی بحث المفهوم ان المعنی الحرفی معنی جزئی حقیقی وجزئیته اما بجزئیه طرفیه فان المعنی الحرفی لا شرط له الا بذات طرفیه ولا وجود له الا بوجود طرفیه فان نسبته الی طرفیه کنسبه النوع الی الجسم والفصل فهو من ذاتیات المعنی الحرفی فان کان فی الذهن فالنسبه ذهنیه وان کان فی الخارج فالنسبه خارجیه ومن هنا قلنا ان النسب متباینات ذاتا حقیقهً فلا یعقل انطباقه علی نسبه اخری لان کل نسبه متقومه بشخص طرفیها وشخص طرفی کل نسبه مباین لشخص طرفی نسبه اخری فاذاً النسبه متقومه بذاتها وذاتیتها بشخص طرفیها فان کان فی الذهن فالنسبه ذهنیه أی نفس النسبه فی الذهن لا وجودها وان کان خارجی فالنسبه خارجیه فمن اجل ذلک اداه الاستثناء معناه جزئی حقیقی فلا یمکن انطباقه علی الاستثناء من الجمله الاولی ولا علی الاستثناء من الجمله الثانیه او الثالثه فلا یمکن ارجاعه الی جمیع الجملات فیتعین ارجاعه الی الجمه الاخیره فقط وقد اجاب عن ذلک المحقق صاحب الکفایه قدس سره

وحاصل ما ذكره ان المعنى الحرفى كلى بذاته وذاتياته وجزئيته انما هى من جهه اللحاظ اليًا فانه ان لوحظ اليًا فهو الياً اللحاظ وجود ذهنى والوجود مساوق للتشخص بلا فرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهنى ، فالمعنى الحرفى كالمعنى الاسمى كلى قابل على الانطباق على المتعدد وله مصادق مع افراد متعدده فعندئذ لا مانع من انطباقه على الاستثناء من الجمله الاولى او من الجمله الثانيه او من الجمله الثالثه غايه الامر ان جزئيته انما هى من جهه لحاظه فان لوحظ الياً فهو جزئى واما اصل المعنى فى نفسه وذاته كلى كالمعنى الاسمى كما صار جزئى بلحاظه جزئى والمعنى الحرفى واحد فان معنى الاستثناء معنى اسمى ومعنى كلمه (الا) معنى حرفى فالمعنى فى كليهما واحد ذاتا وحقيقةً فان لوحظ الياً فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمى والا فالمعنى بذاته واحد فاذاً معنى الاستثناء ومعنى كلمه (الا) واحد والفرق بينهما بالحظ ولا يمكن اخذ هذا اللحظ بالمعنى الموضوعى لا جزئا ولا قيدا فان اللحظ الالى لو كان مأخوذ فى معنى موضوع له فبطبيعه الحال ان المتكلم فى مقام الاستعمال يلاحظ اللفظ ويلاحظ المعنى فهذا اللحظ هل جاء به من قبل الاستعمال فهو عين اللحاظ المأخوذ فى المعنى قيدا او جزئا او انه لا يكون عينه ، فان قلنا انه عينه فهو محال لان هذا اللحظ متأخر عن اللحظ المأخوذ فى المعنى قيدا او جزئا فهو متأخر عنه فكيف يعقل ان يكون عينه فهو خلاف الضروره والوجدان فانه ليس فى الذهن الا لحاظ واحد وتصور واحد وليس هنا تصوران احدهما جزء المعنى او قيد المعنى والاخر جاء من قبل الاستعمال فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون اللحظ الالى مأخوذ فى المعنى الحرفى قيدا او جزئا واللحظ الاستقلالى مأخوذ فى المعنى الاسمى كذلك ولهذا فالمعنى واحد الفرق بينهما انما هو باللحظ الخارج عن ذات المعنى على تفصيل تقدم كل ذلك فى مستهل بحث الاصول هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره ، وعلى هذا لا مانع من رجوع الاستثناء الى جميع الجمل

ص: ۱۱۸

ولكن يرد على صاحب الكفايه اولا ان هذا مبنى على مسلكه قدس سره فان تم انما يتم على مسلكه من ان المعنى الحرفى كلى كالمعنى الاسمى ولا يتم على سائر المسالك عدا من يقول المعنى الحرفى جزئى حقيقى وليس بكلى ، وثانيا ان ما ذكره قدس سره من ان المعنى الحرفى هو المعنى الاسمى واحد والفرق بينهما انما هو فى اللحاظ فان لوحظ اليا فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالى فهو معنى اسمى فهو على خلاف الضروره والوجدان على تفصيل ذكرناه فى مبحث الحروف فى مستهل بحث الاصول هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى قد ذكرنا فى مبحث الحروف ان المعنى الحرفى مباين للمعنى الاسمى ذاتا وحقيقةً وبالعكس فلا اشتراك بينهما وليس عدم استقلاليه المعنى الحرفى باللحظ عدم استقلاليه بالذات فان المعنى الحرفى ذاتا وحقيقةً غير مستقل فانه عباره عن النسبه المتقومه بشخص طرفيها وهى بذاتها وهى غير مستقله بذاتها لا ان المعنى الحرفى غير مستقل باللحاظ فان المعنى الحرفى غير مباين للمعنى الاسمى ذاتا والمعنى الاسمى هل له تقوم ما هوى فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن والخارج قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج واما المعنى الحرفى فليس له تقرر ما هوى فى المرتبه السابقه على وجوده على تفصيل هناك فاذا المعنى الحرفى جزئى حقيقىُ لا ان المعنى الحرفى كلى

تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

تبين مما تقدم ان المعنى الحرفى مباين للمعنى الاسمى ذاتا وحقيقةً فان المعنى الحرفى جزئى حقيقى ومتقوم بشخص طرفيه فان نسبته الى طرفيه نسبه النوع للجسم والفصل والمعنى الاسمى مقوم بماهيه متقرره بالمرتبه السابقه على وجوده فان الماهيه قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج واما المعنى الحرفى فليس له ماهيه متقرره فى المرتبه السابقه فان المعنى الحرفى موجود بنفسه فى الذهن وكذلك فى الخارج وكل ما تصور الانسان النسبه فهو مفهوم اسمى وليس مفهوما حرفياً فالنسبه غير قابله للتصور فانه كلما تصور النسبه فى الذهن فهو مفهوم اسمى ، فالنسبه بنفسها متقومه بشخص طرفيها بالذهن لا بوجودها التصورى واللحاظِ ، فان وجودها التصورى مفهوما تصورى وليس مفهوم حرفى ، فاذاً المعنى الحرفى ليس له تقرر ما هوى وليس له ماهيه فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن ووجوده فى الخارج وهو متقوم بذاته وذاتياته بشخص طرفيه فان كان فى الذهن فالنسبه ذهنيه بنفسها وان كان فى الخارج فالنسبه خارجيه بنفسها لا بوجودها ، فالمعنى الحرفى جزئى حقيقى متقوم بشخص طرفيها ومباين لمعنى حرفى اخر فان النسب متباينات بذاتها وذاتياتها فان كل نسبه متقومه بشخص طرفيها وشخص طرفى كل نسبه مباين لشخص طرفى نسبه اخرى فاذا النسبه لا وجود لها الا بوجود طرفيها ولا ذات لها الا بذات طرفيها

ص: ١١٩

ومن اجل ذلك كل نسبه مباينه لنسبه اخرى من جهه مباينتها لطرفى نسبه اخرى وعلى هذا لا يمكن رجوع الاستثناء الى جميع الجمل فان اداه الاستثناء موضوعه للدلاله على النسبه على المستثنى والمستثنى منه فان النسبه بين المستثنى والمستثنى منه فى الجمله الاولى مباينه للنسبه بين المستثنى والمستثنى منه فى الجمله الثانيه وكذلك فى الجمله الثالثه وهكذا فلا يمكن انطباق

النسبه بالنسبه الاستثناء الى جميع هذه الاستثناءات والا لزم خلف فرضه ان معناه جزئى حقيقى ، فاذاً اداه الاستثناء موضوعه للدلاله على النسبه بين المستثنى والمستثنى منه فهى متقومه بذاتها وذاتياتها بشخص طرفيها وهما المستثنى والمستثنى منه فاذاً النسبه بين الجمله الاولى مباينه للنسبه فى الجمله الثانيه والجمله الثالثه فلا يمكن رجوع الاستثناء الى الجميع والا لزم استعمال البس فى اكثر من معنى واحد وهو مستحيل ولا يمكن فمن اجل ذلك لا يمكن رجوع الاستثناء الى جميع الجمل لاستلزامه استعمال نفى الموضوع لمعنى واحد فى اكثر من معنى وهو مستحيل

ومن هنا يظهر انما ذكره المحقق العراقى قدس سره من ان المعنى الحرفى كلى قابل للانطباق على كثيرين فاذا كان كلى فلابد من رجوعه الى جميع الجمل ، ثم قال وعلى تقدير تسليم ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى فمع ذلك من رجوع الاستثناء الى جميع الجمل ، ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره لا يتم اما انه معنى كلى فهو غير تام اذ لا شبهه ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى وليس معنى الحرفى كلى كما ذكره قدس سره ، واما ما ذكره من انه على تقدير انه جزئى فلا مانع من الرجوع الى جميع ، فهو غريب فكيف يمكن رجوعه الى الجميع فانه يستلزم استعمال لفظ موضوع لمعنى واحد فى اكثر من معنى وهو لا يمكن فما ذكره المحقق العراقى قدس سره غير تام ، وايضا ذكر قدس سره فى موضوع اخر من كلامه فان المستثنى الفساق مثلا فهو مطلق وقابل للرجوع الى الجميع فاذا قال المولى اكرم العلماء واضف الشعراء وتصدق على الفقراء الا الفساق منهم فان كلمه الفساق تتناسب مع الجميع ويمكن ارجاعها للجميع ، هذا غريب منه قدس سره اذ ليس محل الكلام فى الاستثناء فى الفساق وانه غير قابل للرجوع للجميع او يكون قابل ، الكلام انما هو فى اداه الاستثناء فأنها هل يمكن ان ترجع للجميع بان يكون المستثنى خارج على الجميع بأداه الاستثناء او لا يمكن ذلك هذا هو محل الكلام وليس محل الكلام فى المستثنى الكلام انما هو فى اداه الاخراج اداه الاستثناء فأنها هل يمكن ان يمكنها ان ترجع الى الجميع او لا يمكن هذا هو محل الكلام فما ذكره قدس سره غريب جدا

ص: ١٢٠

الى هنـا قـد تبين ان الجمله اذا كـانت واحـده بنظر العرف فلاـ مانع من ذلك كما اذا قال المولى اكرم العلماء والساده الا الفساق منهم ففى مثـل ذلـك الجمله بنظر العرف واحـده فـان الموضوع هو مجموع العلماء والساده والمجموع لموضوع واحـد والفساق مسـتثنى من المجموع بأداه الاسـتثناء فعندئذ لا يلزم أى محذور فان كان المحمول واد ايضا الامر كذلك من ان يكون الموضوع واحـد ايضـا الاـمر كـذلك وان كان المحمول متعـددا كما اذا قيل اكرم العلماء وقلـدهم الا الفساق منهم فان هـذه الجمله جمله واحده بنظر العرف فلا مانع من الاسـتثناء من الجميع لا يوجب حينئذ أى محذور فهنا نسـبه واحده بين المستثنى والمستثنى منه لا ان هناك نسـبتين ففى مثل هذه الموارد من رجوع الاسـتثناء للجميع ، واما اذا كانت الجمل متعدده بنظر العرف ومتباينه موضوعا ومحمول او موضوعـا فقط او محمول فقط فلا يمكن ارجاع الاسـتثناء للجميع والا لزم محـذور اسـتعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحـد ، والدعوى ان الجمل المتعدده المتباينه يمكن اعتبار هذه الجمل جمله واحده فهذه الجمل وان كانت متعدد ومتباينه واقعا ولكن يمكن اعتبارها جمله واحـده فالاسـتثناء انما يكون بهـذا اللحظ هـذه الدعوى مدفوعه فان هذا الاعتبار لا اثر له ولا قيمه له لأنه لا يوجب انقلاب الواقع وفى الواقع الجمل متعيه ومتباينه وفيها نسب متباينه فلا اثر لهذا الاعتبار وهو لا يعالج مشكله استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد

الى هنا قد تبين انه فى مقام الثبوت لا يمكن ان يكون الاسـتثناء اذا كان بأداه الاستثناء ان يكون راجع للجميع نعم اذا كان بكلمه الاسـتثناء او بكلمه غير او سوى او ما شاكل ذلك فلا مانع من الرجوع الى الجميع واما اذا كان الاسـتثناء بكلمه اداه الاسـتثناء فلا يمكن ارجـاعه الى الجميع والاـ لزم محـذور اسـتعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحـد ، واما فى مقام الاثبات فهل الاسـتثناء ظاهر بالرجوع الى الجمله الاخيره او انه ظاهر بالرجوع الى الجميع او لا هذا ولا ذاک ففيه اقوال :

القول الاول ان الاستثناء لا يكون ظاهرا فی الرجوع الی الجمیع ولا ظاهره فی الرجوع الی الاخیر وقد اختار هذا القول صاحب الكفایه قدس سره ان الاستثناء لا یکون راجعا الی ان یكون ظاهرا فی الرجوع الی الجمله الاخیر ولا ظاهرا فی جمیع الجمل بل هو مجمل ولا ندری انه راجع الی الجمله الاخیر او انه راجع الی جمیع الجمل ، هذا الذی افاده المحقق صاحب الكفایه قدس سره لا- یمكن اتمامه بنحو ثابت كلی فی جمیع الموارد وهذا یختلف باختلاف الموارد فاذا ورد فی الدلیل اكرم العلماء واكرم الساده الا- الفساق منهم فالاستثناء یناسب كلتا الجملتین ففی مثل ذلک یمكن دعوی الاجمال وان الاستثناء غیر ظاهر لا فی الرجوع الی الجمله الا-خیر ولا فی الرجوع الی الجمیع بل هو مجمل ففی مثل ذلک یمكن دعوی الاجمال اما اذا ورد فی الدلیل اكرم العلماء وجالس الشرفاء الا من كان منهم فاسقا ففی مثل ذلک الظاهر ان الاستثناء یرجع الی الجمله الاخیره لا الی الجمیع فان مناسبه الحكم والموضوع تقتضی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره لا الی جمیع الجمل وكذلک اذا ورد بالدلیل واستقبل العلماء وتصدق علی الفقراء الا- الفساق منهم فانه ظاهرا فی رجوع الاستثناء الی الجمله الأخیره فهنا مناسبه الحكم والموضوع تقتضی ذلک ، فاذا ما ذكره المحقق صاحب الكفایه من الاجمال لا یتم بنحو الكبری الكلیه بل لابد من ملاحظه كل مورد موردا بنفسه الاستثناء ظاهرا بالرجوع الی الجمیع هذا ظاهر فی الرجوع الی الجمله الاخیر او لا هذا ولا ذاک بل هو مجمل

القول الثانی ان الاستثناء ظاهر بالرجوع الی الجمله الا-خیره دون سائر الجمل فان سائر الجمل تبقی علی عمومها ولا مانع من التمسک بأصاله العموم فی سائر الجمل وقد اختار هذا المحقق النائینی قدس سره

تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

ذكرنا ان الاستثناء يرجع الى الجمله الاخيره او يرجع الى جميع الجمل او لا هذا ولا ذاك ففيه اقوال القول الاول ان الاستثناء لا يكون ظاهرا فى الرجوع الى الجمله الاخيره ولا ظاهرا فى الرجوع الى جميع الجمل بل هو مجمل من هذه الناحيه وقد اختار هذا القول صاحب الكفايه القول الثانى انه يرجع الى الجمله الاخيره فقط وقد اختار هذا القول المحقق النائينى قدس سره وتبعه فيه السيد الاستاذ قدس سره القول الثالث انه يرجع الى جميع الجمل ، هذه هى الاقوال فى المساله

اما القول الاول فقد ذكرنا انه لا يكون ظاهر فى الرجوع الى الجمله الاخيره ولا ظاهرا فى الرجوع الى جميع الجمل بل هذا يختلف باختلاف الموارد فان الاستثناء قد يكون ظاهرا فى الرجوع الى الجمله الاخيره وقد يكون ظاهرا فى الرجوع الى جميع الجمل وقد لا يكون ظاهرا فى ذلك فليس لهذا ضابط طلى وهذا يختلف باختلاف الموارد فلابد من ملاحظه ذلك فى كل مورد

واما القول الثانى وهو رجوع الاستثناء الى جمله الاخيره فقد ذكر المحقق النائينى قدس سره وكذا السيد الاستاذ قدس سره ضابط لذلك

بيان ذلك : ان الموضوع فى القضيه اذا كان واحدا والمحمول متعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ، ذكر انها جمله واحده بنظر العرف والعقلاء غايه الامر ان موضوع هذه الجمله حكمان احدهما وجوب الاكرام والاخر وجوب التقليد فالجمله جمله واحده فاذا كانت الجمله جمله واحده فالاستثناء يرجع الى جميع هذه الجمله فالاستثناء استثناء حكمين من موضوع هذه الجمله واخراج العلماء الفساق بلحاظ كلا الحكمين أى بلحظ وجوب الاكرام ووجوب التقليد معا ففى مثل ذلك الاستثناء يرجع الى الجميع وكذلك الحال فيما اذا كان المحمول واحدا والموضوع متعددا كما اذا قال المولى اكرم العلماء والشيوخ والساده فان الموضوع متتعددُ ولكن المحمول واحد فوحده المحمول قرينه على ان الموضوع هو المجموع لا كل واحدا واحد فالموضوع وحدته وحده اعتباريه لا حقيقيه فالجمله جمله واحده ووحده المحمول فيها قرينه على وحده الموضوع وان الموضوع بنحو المجموع ووحده الموضوع ذكرنا اعتباريه ففى مثل ذلك الاستثناء يرجع الى الجميع أى العلماء والشيوخ والساده معا استثناء الفساق بلحاظ هذا الحكم عن جميع هؤلاء باعتبار ان هؤلاء بمثابه موضوع واحد فالقضيه قضيه واحده لا متعدده ففى مثل ذلك اذا كانت الجمله متعدده اما موضوعا او محمولا فالاستثناء يرجع الى الجميع

ص: ۱۲۳

واما اذا كانت الجمله متعدده فتعدد الجمله يتصور على نحوين : الاول ان يكون متعدد موضوعا ومحمولا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وجالس الشرفاء واضف الساده فان هذه الجمل جمل متباينه موضوعا ومحمولا

النحو الثانی ان یکون الموضوع متعددا سنخا ولکن المحمول متحدا سنخا ومتعددا مصداقا کما اذا قال المولی اکرم العلماء وجالس الشرفاء واضف الساده او تصدق علی الفقراء ، فان الموضوع متعدد سنخا والمحمول متحدا سنخا ومتعدد مصداقا کما اذا قال اکرم العلماء واکرم الساده واکرم الفقراء ، فان الموضوع متعدد سنخا واما المحمول وان کان متحدا سنخا ولکنه متعدد مصداقا ومتکرر ففی مثل ذلک ایضا الجمل متعدده ومتباینات موضوعا ومحمولا او بالعکس کما اذا کان المحمول متعدد سنخا والموضوع واحد سنخا ولکنه متعددٌ مصداقا کما اذا قال المولی اکرم العلماء ثم قال قلد العلماء ، فالموضوع متحد سنخا ومتعدد مصداقا ثم قال قلد العلماء فالموضوع متحد سنخا والمحمول متعدد سنخا ولکن الموضوع متحدد سنخا ومتعدد مصداقا اکرم العلماء وقلد العلماء الا الفساق منهم فهذا ایضا الجمل متعدده موضوعا ومحمولا ، ففی مثل ذلک ذکر المحقق النائینی قدس سره وکذا السید الاستاذ ان الضابط فی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره هو انفصال الجمله الاخیره عن الجمله الاولی وحیث ان الجمله الاخیره مستقره موضوعا ومحمولا ومنفصله عن الجمله الاولی کذلک موضوا ومحمولا فهذا هو الملاک فی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره دون سائر الجمل ، فالجمله الاولی بقیه علی اطلاقها او علی عمومها ولا مانع من التمسک بإصاله العموم او اصاله الاطلاق فی الجمله الاولی فان الاستثناء یرجع الی الجمله الاخیره فقط والضابط فی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره هو ان تکون الجمله الاخیره منفصله عن الجمله الاولی ومستقله واذا کانت منفصله عن الجمله الاولی ومستقله موضوعا ومحمولا فالاستثناء یرجع الیها فقط دون الاولی هکذا ذکره المحقق النائینی قدس سره وکذلک السید الاستاذ وللمناقشه فی کلا الضابطین مجال

اما الضابط الاول وهو ما اذا كانت الجمله واحده بان يكون الموضوع واحدا والمحمول متعددا كقولنا اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ففى مثل ذلك ذكر ان الاستثناء يرجع الى العلماء بلحاظ كلا الحكمين أى بلحاظ وجوب الاكرام ووجوب التقليد ، الظاهر ان هذا لا يمكن اثباته بنحو ضابط كلى بنحو الكبرى الكليه فانه يمكن رجوع الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير أى بلحاظ وجوب التقليد هذا ممكن ثبوتا فاذا كان ممكن ثبوتا فلا مانع من اثباته اذا ساعد فهم العرف على ذلك ففى مثل هذا المثال اكرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ، مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه العرفيه تقتضى ان الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير أى بوجوب التقليد استثناء العلماء الفساق من العلماء انما هو بلحاظ الحكم الاخير وهو وجوب التقليد لا بلحاظ الحكم الاول ففى مثل هذا المثال لا يبعد دعوى ان المرتكز فى الاذهان هو رجوع الاستثناء بلحاظ الحكم الاخير ودعوى ان لازم ذلك هو تكرر الموضوع فى القضيه فان لازم ذلك هو ان الضمير يرجع الى العلماء العدول والعلماء العدول صوره ثانيه للعلماء الجدد فان الاستثناء اذا كان من الجم الاخيره أى بلحاظ الحكم الاخير فلازم ذلك تكرر الموضوع ورجوع الضمير الى العلماء العدول وقلدهم الا الفساق منهم فالضمير يرجع الى العلماء العدول فعندئذ يلزم تكرر الموضوع فالموضوع بلحاظ الحكم الاول مطلق العلماء اعم من العدول والفساق واما الموضوع بلحاظ الحكم الاخير فهو وجوب التقليد وخصوص العلماء العدول فلازم ذلك رجوع الاستثناء الى الحكم الاخير رجوع الضمير الى العلماء العدول وهؤلاء العلماء العدول صوره جديده للعلماء فيلزم تكرار الموضوع ومع تكرار الموضوع طبعا تكون القضيه قضيتان فى احداهم مع الموضوع طبيعى العلماء مطلقا اعم من العدول والفساق وفى القضيه الثانيه خصوص العلماء العدول موضوع فمع تكرر الموضوع والمفروض من المحمول متعدد فلا محال يستلزم تعدد القضيه والجمله وهذا خلف وخلاف الظاهر فان الظاهر ان الضمير يرجع الى العلماء فى صدر القضيه لا الى العلماء العدول التى هى صوره جديده من العلماء بل يرجع الى الصوره الاولى وهى العلماء مطلقا اعم من العدول والفساق

هـذه الـدعوى مـدفوعه بـان الاسـتثناء انمـا يوجب خروج الفساق عن العلماء بلحاظ الاراده الجـديه لا بلحاظ الاراده الاسـتعماليه فالاسـتثناء قينه على ان المراد من الضمير جدا هو العلماء العدول واما المراد الاستعمالى هو مطلق العلماء اعم من العدول والفساق ، فاذاً هذا الاسـتثناء لا يوجب تكرار الموضوع والتغير فى المراد الاسـتعمالى فان المراد الاستعمالى من الضمير هو العلماء اعم من العدول والفساق واما المراد الجدى الثابت بقرينه الاسـتثناء هو العلماء العدول فاذاً الضمير مستعمل فى العلماء مطلقا بلحظ الاراده الاسـتعمالى ولكن المراد الجدى منه العلماء العدول واما المراد الجدى ليس مسـتعمل فيه لبس وان المستعمل فيه لبس هو المراد الاستعمالى وعلى هذا لا يستلزم تكرر الموضوع حتى يلزم تعدد القضيه والجمله

فالنتيجه انما ذكره المحقق النائينى قدس سـره وكذلك السـيد الاستاذ من الضابط فى مثل ما اذا كان الموضوع واحدا والمحمول متعددا فالقضيه قضيه واحده وان الاستثناء يرجع الى مجموع الحكمين ويدل على اخراج الفساق من العلماء بلحاظ كلا الحكمين ، ولكن هـذا ليس ثـابت كلي ويختلف باختلاف الموارد قـد يكون الاسـتثناء بلحـاظ الحكم الثـانى ولا يلزم تكرر الموضوع فى المراد الاسـتعمالى وانمـا يلزم فى ان يكون المراد الجـدى هو الخـاص أى العلمـاء العـدول واما الموضوع الـذى هو مراد بالإراده الاستعماليه فهو غير متكرر

تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : تعدد الجمل المتعلقه بالاستثناء

الى هنا قد تبين ان المحقق النائينى قدس سـره وكذلك السـيد الاسـتاذ قدس سـره قد ذكر ضابطه برجوع الاستثناء الى المجموع ورجوعه الى الجمله الاـخيره فقـط امـا اذا كـانت الجمله واحـده موضوعـا ومحمولاـ فالأمر فيه ظاهرا وان الاسـتثناء يرجع للجميع وهكـذا اذا كانت الجمله متعـدده محمولا ولكنها واحـده موضوعا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وقلـدهم الا الفساق منهم ففى مثل تلك القضـيه قضـيه موحـده وان كان المحمول متعـدد ولكن الموضوع واحد وكذلك اذا كان المحمول واحدا والموضوع متعـددا كمـا اذا قـال المـولى اكرم العلمـاء والسـاده والشـعراء ففى مثـل ذلـك المحمول واحـد والموضوع متعـدد ولكن وحـده المحمول قرينه على ان الموضوع هو المجموع ووحدته وحده اعتباريه لا حقيقيه ففى مثل ذلك ذكر المحقق النائينى قدس سـره وكذلك السـيد الاسـتاذ ان الضابط هو رجوع الاسـتثناء الى الجميع ورجوع الاستثناء الى الموضوع بلحاظ كلا الحكمين بالفرض الثـانى ورجـوع الاسـتثناء الى المجمـوع اسـتثناء المسـتثنى عن المجمـوع باسـتثناء الحكم الواحـد بمجموعه من الشـعراء والعلمـاء والساده ، واما اذا كانت القضيه متعدده فأما ان تكون متعدده موضوعا ومحمولا فالأمر فيه واضح كما اذا قال المولى اكرم العلماء وتصـدق على الفقراء الاـ الفساق منهم فلا شـبهه ان هنا قضـيتان متباينتان موضوعا ومحمولا واخرى يكون الموضوع متعـددا ذاتا ولكن المحمول متعـددا مصداقا اى متكررا كما اذا قال المولى اكرم العلماء واسـتقبل الامراء وجالس الشـرفاء ففى مثل ذلك اذا كان الموضوع متعددا ذاتا والمحمول واحدا مصداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء واكرم الشيوخ واكرم الساده ففى مثل ذلك الموضـوع القضـيه متعـدده غـايه الاـمر ان الموضـوع متعـددا ذاتـا والمحمول متعـدد مصـداقا ومتكررُ وثالثـا يكون عكس ذلك فـالمحمول متعـددا ذاتا والموضوع واحـدا ذاتا ولكنه متعـدد مصـداقا كما اذا قال المولى اكرم العلماء وجالس العلماء الا الفساق منهم فان الموضوع واحـد ذاتا ولكنه متعـدد مصداقا ومتكرر واما المحمول متعدد ذاتا ففى هاتين الصورتين القضـيه متعدده فقد

ذکر المحقق النائینی قدس سره وکذلک السید الاستاذ قدس سره ان الضابط الکلی هو رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره والضابطه فی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره هو کون الجمله الاخیره مستقره ومنفصله عن الجمله الاولی موضوعا ومحمولا فاذا کانت منفصله عن الجمله الاولی موضوعا ومحمولا ومستقله فالاستثناء یرجع الیها دون الجمله الاولی والمرجع فی الجمله الاولی اصاله الاطلاق او اصاله العموم والاستثناء یوجب التقید فی الجمله الاخیره فقط هکذا ذکر المحقق النائینی قدس سره وتبعه فیه السید الاستاذ قدس سره وللمناقشه فی کلا الضابطین مجال

اما الضابط الاول فهو ما اذا کان الموضوع واحدا والمحمول ومتعددا کما اذا قال المولی اکرم العلماء واستقبلهم الا الفساق منهم فان الموضوع واحد والمحمول متعدد ففی مثل ذلک تاره نتکلم فی مقام الثبوت واخری فی مقام الاثبات ، ففی مقام الثبوت یمکن رجوع الاستثناء الی الموضوع بلحاظ کلا الحکمین معا ویمکن رجوع الاستثناء الی الحکم الاخیر فقط ویمکن رجوعه الی الحکم الاول فقط ففی مقام الثبوت یمکن جمیع ذلک ، واما فی مقام الاثبات فهو یختلف باختلاف الموارد فاذا قال المولی اکرم العلماء واستقبلهم الا الفساق منهم ففی مثل ذلک لا یبعد رجوع الاستثناء الی کلا الحکمین الی العلماء بلحاظ کلا الحکمین الفساق مستثنی من العلماء بلحاظ کلا الحکمین معا فمعنی وجوب الاکرام هو العلم ولو کان العالم فاسقا کما ان مناط وجوب الاستقبال هو العلم وان کان فاسقا فالمناط مشترک بینهما ولیس لاحدهما مزیه عرفیه علی الاخر فلهذا لا تبعد دعوی رجوع الاستثناء الی العلماء بلحاظ کلا الحکمین معا اما اذا قال المولی اکرم العلماء وقلدهم الا الفساق منهم ففی مثل ذلک لا یبعد رجوع الاستثناء الی الحکم الاخیر لان مناسبه الحکم الموضوع للارتکازیه العرفیه تقتضی ذلک ، ان مناط وجوب الاکرام هو العلم وان کان فاسقا واما مناط وجوب التقلید مضافا الی العلم هو العداله والوثاقه والامانه فان مناط وجوب التقلید بنظر العرف اکثر من مناط وجوب الاکرام مضافا الی العلم والعداله والوثاقه والامانه فمن اجل ذلک مناسبه الحکم والموضوع تقتضی ان الاستثناء یرجع الی الحکم الاخیر فقط دون الحکم الاول فاذا ما ذکره المحقق النائینی قدس سره من الضابط غیر تام بل لابد من ملاحظه ذلک فی کل مورد بخصوصه ، ودعوی ان الاستثناء اذا رجع الی الحکم الاخیر لزم تکرر الموضوع ورجوع الضمیر الی العلماء بصوره جدیده وصوره ثانیه وهو العلماء العدول ، هذه الدعوی مدفوعه فان رجوع الاستثناء لا یوجب استعمال الضمیر عن معناه الموضوع له فان الضمیر یرجع الی العلماء مطلقا سواء کانوا عدول او کان فساق یرجع الیهم غایه الامر ان الضمیر اذا رجع الی القریب فهو قرینه الی ان المراد الجدی النهائی هو العلماء العدول لا المراد الاستعمالی ، فالمراد الاستعمالی من الضمیر و العلماء مطلقا وهو المرجع للضمیر

واما القسم الثانی وهو اذا کان الموضوع متعددا والحکم واحد مثل اکرم العلماء والساده والشعراء الا الفساق منهم فعندئذ هذا ایضا یختلف باختلاف الموارد ففی مقام الثبوت یمکن رجوع الاستثناء الی المجموع ویمکن رجوع الاستثناء الی البعض ویمکن استثناء عن المجموع التی تکون وحدته اعتباریه ، واما فی مقام الاثبات فهو یختلف باختلاف الموارد فتاره مناسبه الحکم والموضوع تقتضی رجوع الاستثناء الی بعضه دون بعضه الاخر واخری تقتضی رجوعه الی مجموع العلماء والشعراء والساده فاذاً فی مقام الثبوت وان امکن رجوعه الی کل المجموع او الی کل واحد منهم واما فی مقام الاثبات فهو یختلف باختلاف مناسبه الحکم والموضوع الارتکازی فاذا قال المولی اکرم الشعراء واکرم الشعراء والعلماء الا الفساق منهم مناسبه الحکم والموضوع تقتضی رجوع الاستثناء الی الجمله الاولی او اذا عکس ذلک اکرم العماء واکرم الشعراء الا الفساق منهم ففی مثل ذلک الظاهر اکرم العلماء والشعراء الا الفساق منهم فمناسبه الحکم والموضوع تقتضی رجوع الاستثناء الی الاخیر دون الاول

فالنتیجه انما ذکره قدس سره لیس ضابط کلی بل لابد من ملاحظه کل مورد بخصوصه ومناسبه الحکم والموضوع الارتکازی هذا مضافا الی ان العطف بکلمه (او) یدل علی تکرار الحکم فاذا قال المولی اکرم العلماء والساده والشعراء فان کلمه (و) تدل علی تکرر المحمول وتقدیره اکرم العماء واکرم الشعراء واکرم الساده فاذاً هذه لیست قضیه واحده بل هی قضایا متعدده من جهه العطف بکلمه (او) فان العطف بکلمه (و) یدل علی تکرار المحمول فی کل منهم اکرم العلماء وفی الحقیقه واکرم الساده واکرم الشعراء فالمحمول المقدر کالمحمول المذکور فهذه القضایا متعدده اما اذا قلنا محمول المقدر لا قیمه له ولا وزن له فی مقام الاثبات فاذاً لیس حال المحمول المقدر کالمحمول المذکور ولا یوجب التقدیر تعدد القضیه فاذاً القضیه قضیه واحده فالنتیجه انما ذکره المحقق النائینی قدس سره والسید الاستاذ من الضابط بحسب کبری الکلیه بل هو یختلف باختلاف الموارد ومناسبه الحکم والموضوع الارتکازی ، واما اذا کانت القضایا متعدده موضوعا ذاتا ومحمولا مصداقا او بالعکس ففی مثل ذلک ذکر السید الاستاذ والمحقق النائینی قدس سرهما الی ان الضابط الکلی هو رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره والضابط فی ذلک ان الجمله الاخیر اذا کانت جمله مستقله ومنفصله عن الجمله الاولی فالاستثناء یرجع الیها لا الی الجمله الاولی فالجمله الاولی تبقی علی حالها من عموم او اطلاق ، هذا الضابط ایضا غیر تام فانه یختلف باختلاف الموارد فی مقام الاثبات ففی مقام الثبوت غیر تام فان فی مقام الثبوت یحتمل رجوعه الی الجمله الاخیره فقط کما یحتمل رجوعه الی جمیع الجمل وفی مقام الاثبات ایضا کذلک فتاره مناسبه الحکم والموضوع تقتضی رجوعه الی الجمله الاخیره واخری تقتضی رجوعه الی جمیع الجمل فالنتیجه انما ذکره من الضابط الکلی فهو لیس ضابط کلیا بل هو یختلف باختلاف الموارد ولابد من ملاحظه کل مورد بخصوصه ، هذا تمام کلامنا فی رجوع الاستثناء الی الجمله الاخیره او الی جمیع الجمل وبعد ذلک یقع الکلام فی تعارض العام مع المفهوم .

تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

الكلام فی تعارض المفهوم مع العموم یقع الکلام هنا فی مقامین المقام الاول فی مفهوم الموافقه المقام الثانی فی مفهوم المخالفه

اما الاول فلان مفهوم الموافقه عباره عن ثبوت حکم المنطوق لموضوع اخر علی اثر ثبوت ملاکه فیه لا بنفسه فان المنطوق لا یدل علی ثبوت حکمه لموضوع اخر بنفسه فاذا احرزنا ملاک ظهوره فی موضوع اخر فلا محال یدل علی ثبوت حکمه فیه والمراد من حکم المنطوق حکم المماثل له والا حکم شخص المنطوق لا یعقل ثبوته لموضوع اخر فاذا احرزنا ملاکه فی موضوع اخر فهو یدل علی ثبوت حکمه ومن هنا یکون مفهوم الموافقه من دلاله المدلول علی مدلول اخر ولیس من دلاله اللفظ علی مدلوله هذا هو تعریف المفهوم الموافقه وتفصیله ، ثم ان مفهوم الموافقه تاره یکون ثابت بالأولویه واخری تکون ثابت بالمصارحه ، اما علی الاول فقد تکون الاولیه عرفیه ارتکازیه واما علی الثانی فقد تکون عقلیه والاول کما فی قوله تعالی (فلا تقل لهما افٍ ولا تنهرهما وقل لهما قولً کریما) (۱) فان هذه الآیه تدل علی حرمه (الاف) علی وجه الوالدین فبطبیعه الحال ملاک هذه الحرمه ثابت بالضرب بطریق اولی مؤکد وبنحو اقوی واکد فاذاً یدخل بحرمه الضرب بالأولویه العرفیه لکن الآیه بلفظها لا تدل علی حرمه الضرب انما تدل بمنطوقها علی حرمه الاف وحیث ان ملاک هذه الحرمه ثابت فی موضوع اخر وهو الضرب بنحو اقوی واکد فمن هذه الجهه یدل علی حرمه الضرب بطریق اولی أی بالأولویه العرفیه الارتکازیه فقد تکون عقلیه کما اذا فرضنا ان العقل یدرک وجود مفسده فی شیء بنحو اکد واقوی من موجوده فی شیء اخر کما اذا فرضنا ان الفقاع شربه حرام لوجود مفسده فیه فاذا فرضنا ان العقل ادرک ان هذه المفسده موجوده فی شرب الخمر بنحو اقوی واکد فعندئذ لا محال یحکم العقل بان الشارع حرم شرب الخمر ایضا تطبیقا لکبری الکلیه وهی ان الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیه من جهه تطبیق هذه الکبری علی هذه الصغری فالنتیجه هی حرمه شرب الخمر فالحاکم بذلک انما هو العقل باعتبار ان العقل احرز الصغری والکبری ثابته وهی ان الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیه ولکن هذه الاولویه ثابته نظریا فقط واما تطبیقیا فی الخارج فلا وجود لها والسر فی ذلک ان العقل لا طریق له الی ملاکات الاحکام الشرعیه ولیس باستطاعه العقل ادراک المصالح والمفاسد بالواقع ولا کمیه هذه المصالح والمفاسد ولا کیفیتها فلا طریق للعقل الی ادراک المصالح والمفاسد فی الاشیاء بعناوینها الاولیه ولا بالأشیاء بعنوان اصالها فلا طریق الی العقل الی ذلک

ص: ۱۲۹

۱- سوره الاسراء ایه ۲۳.

فاذاً الصغری غیر ثابته أی ان العقل لا یدرک ان فی هذا الشیء مفسده ملزمه او مصلحه ملزمه فالصغری غیر ثابته حتی تنطبق علیها الکبری واما الکبری فهی ثابته وهی ان الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیه فاذا ادرک العقل ان فی هذا

الشـىء مصلحه ملزمه فلا محال يكشف على ان الشارع حكم بوجوبها او ان فى هذا الشىء مفسده ملزمه يكشف على ان الشارع حرم هذا الشـىء اما ان ليس للعقل ادراك لذلك ولا طريق له بل اذا فرضـنا ان العقل يدرك ان فى هذا الشىء مصلحه ملزمه او مفسـده ملزمه او ان فى مثل هذا الشـىء مصـلحه ملزمه بنحو اقوى واكد فاذا فرضـنا انه يدرك ذلك الا ان مجرد ذلك لا يمكن ان يكون طريق الى ثبوت الحكم العقلى وطريق الى تطبيق الكبرى بـل لابـد من ادراك انه لاـ مزاحم لهـذه المصـلحه ولا مزاحم لهـذه المفسده لابد من ادراك ذلك ايضا وليس للعقل طريق لذلك ، فاذاً الدليل العقلى انما هو ثابت نظريا فقط واما طريقياً فى الخارج فلا وجود له ، ومن هنا يظهر ان الدليل على الاحكام الشرعيه منحصر بالكتاب والسنه واما دليل العقل فلا يوجد فى مورد من الفقه انه استنبط الحكم الشرعى من دليل العقل واما الاجماع فان كان واصلا الى زمن الائمه عليهم السلام الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه فهو حجه والا فلا اثر للإجماع ايضا ومن الواضح ان الاجماعات المدعات فى كلمات الاصحاب فلا يمكن اثبات شىء منها انه وصل الينا من زمن الائمه عليهم السـلام يدا بيد وطبقه بعد طبقه ولهذا الاجماع ايضا عديم الفائده ولا اثر له فاذاً اسـتنباط الاحكام الشـرعيه فى الفقه منحصـر بالكتاب والسنه فعمدتها السنه هذا فى ما اذا كان مفهوم الموافقه ثابت بالأولويه العرفيه ، واما مفهوم الموافقه الثابت بالمساوات فتاره يكون منصوصا كما اذا حرم المولى شـرب الخمر وعلل بإسـكاره الذى يسمى بمنصوص العله نهى عن شـرب الخمر وعلل انه مسـكر فهذا التعليل يدل على ان الحرمه تدور مدار وجود هذا التعليل سـعه وضـيقا حدوثا و بقاءاً فعندئذ كلما كان مسـكر يحكم بحرمته واخرى تكون العله منقحه يعنى ان العقل يسـتنبط هذه العله اما على الاول فهو حجه فـالعله اذا كـانت منصوصه فهى حجه وامـا اذا كـانت العله منقحه فلاـ اثر لهـا اذ ليس للعقل طريقٌ الى ملاكات الاحكام الشـرعيه مجرد اسـتحسان العقل لا اثر له مجرد اسـتنباطه بان ملاك الحرمه شـرب الخمر هو الاسـكار هذا لا يجدى اذ لا يمكن القول بان ملاك شـرب الخمر هو الاسكار فقط وليس هنا مفسده اخرى لا يمكن اثبات ذلك بحكم العقل وباستحسان العقل ، ولهذا العله المنقحه لا اثر لها ولا تكون حجه هذا كله فى المفهوم الموافقه وتعريفه وتفسيره

واما مفهوم المخالفه فقد تقدم الكلام فيه كمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الحصر وما شاكل ذلك فقد تقدم ان مفهوم القضيه الشرطيه على المشهور بين الاصحاب انها تدل على خصوصيهٍ وعلى حيثيه بين الجزاء والشرط وهى حيثيه كون الشرط عله تامه للجزاء بنحو الانحصار عله تامه منحصره للجزاء فاذا كان الشرط عله منحصره للجزاء فبطبيعه الحال ينتفى الجزاء بانتفاء الشرط فان انتفاء المعلول بانتفاء العله امر قهرى وبطبيعه الحال ينتفى الجزاء بانتفاء الشرط ولكن ذكرنا ان هذا التفسير غير صحيح فان القضيه الشرطيه تدل على ارتباط الجزاء بالشرط والتصاقه به وتفريعه عليه وتعليقه على الشرط سواء اكان الشرط عله ام لم يكن فلا تدل القضيه الشرطيه على ان الشرط عله فضلا عن كونه عله منحصره وانما تدل على ان الجزاء مربوط بالشرط وملتصق به ومتفرع ومعلق عليه فمن اجل ذلك تدل على المفهوم ومن هنا قلنا ان دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم انما هى بالوضع لا بأطلاق الثابت بمقدمات الحكمه انما هى بالوضع لا بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه على تفصيل تقدم ومن هنا يظهر الفرق بين مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفه بوجوه

الوجه الاول ان مفهوم المخالفه نقيض المنطوق فان المنطوق قضيه موجبه والمفهوم قضيه سالبه فالمفهوم المخالف نقيض المنطوق بينما مفهوم الموافق مماثل للمنطوق

الوجه الثانى ان الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم المخالف فان الموضوع فى المفهوم المخالف عين الموضوع فى المنطوق فى كلتا القضيتين قضيه المنطوق المتمثله فى القضيه الايجابيه قضيه المنطوق وهى قضيه سالبه فالموضوع فيهما واحد بينما الموضوع فى المفهوم الموافق غير الموضوع فى المفهوم مثلا الموضوع فى المنطوق كما فى الآيه الكريمه والموضوع فى المنطوق الضرب او ما شاكله

الوجه الثالث انه لا ـ واسطه بين الجزاء والشرط وبين المفهوم والمنطوق بين المفهوم المخالف والمنطوق لا ـ واسطه بينهما فان المفهوم نقيض المنطوق ولا تتصور الواسطه بينهما بينما كانت الواسطه موجوده بين مفهوم المخالف وبين المنطوق وهو الملاک فان المفهوم الموافق معلوم ثبوته لثبوت الملاـک فی موضوعه ولیس مرتبط بالمنطوق بنحو المباشر بل بینهما واسطه وهو الملاک هذه هی الفروق بین المفهوم الموافق والمفهوم المخالف .

تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

الى هنا قد تبين ان المفهوم الموافق ينقسم الى اقسام بحسب مقام الثبوت والتصور ، القسم الاول ثابت بالأولويه العرفيه الارتكازيه ، القسم الثانی ثابت بالأولويه العقليه ، القسم الثالث ثابت بالنص أی بالتنصيص فی مقابل المستنبط فان العله تاره تكون منصوصه واخرى تكون مستنبطه ، اما بحسب مقام الاثبات فالواقع فی الخارج قسمان منها القسم الاولويه العرفيه الارتكازيه ، القسم الثانی الملاـک المنصوص أی العله المنصوصه واما العله المستنبطه فلاـ قرينه لها ولا تكون حجه ، فاذاً فی مقام الاثبات هذان الموردان موطن للإفاده والاستفاده

اما القسم الاول وهو الاولويه العرفيه الارتكازيه كالآيه المباركه فان المفهوم الموافق لازم للمنطوق لا مباشرةٍ بل بواسطه وهی الملاـک فان ملاک المنطوق ثابت فی موضوع اخر بنحو الاقوى والاكد مثلا الآيه الكريمه تدل على حرمه (الاف) ولكن هذا الملاک ملاک حرمه الاف ثابت بالضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد فاذاً بطبيعه الحال يكون ثبوت الحرمه ايضا اكد واقوى من ثبوت الحرمه للعرف ولكن الآيه المباركه بنفسها لا ـ تدل على حرمه الضرب وحرمه الشتم وانما تدل على حرمه (الاف) ولكن حرمه الضرب بحاجه الى واسطه وهی واسطه ومقدمه خارجيه وهی احراز ملاک حرمه الاف ثابت بالضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد فعندئذ تثبت الحرمه للضرب والشتم بنحو الاقوى والاكد والكلام انما هو فی ان مفهوم الموافق هل هو من دلاله المدلول على المدلول او من دلاله اللفظ على المدلول فان قلنا ان حرمه الضرب والشتم مدلول لإحراز الملاک فيكون مفهوم الموافق من دلاله المدلول على المدلول وان قلنا بان الآيه المباركه تدل على ذلک بالأولويه العرفيه الارتكازيه فان الآيه تدل على حرمه الاف بالمطابقه وتدل على حرمه الضرب والشتم بالالتزام بالأولويه العرفيه الالتزاميه غايه الامر هذا المدلول الالتزامی بحاجه الى واسطه تحرز هذه الواسطه بنظر العرف لا بنظر العقل فان العرف يدرک ان ملاک حرمه اف بالضرب اقوى واشد ومن هذه الناحيه الآيه المباركه تدل على حرمه الاف بالمطابقه وعلى حرمه الضرب او الشتم وما شابه ذلک بالالتزام العرفی وبالأولويه العرفيه الالتزاميه ، فاذاً المفهوم الموافق ليس لازم للمنطوق مباشرةً بل لازم للمنطوق بالواسطه بينما المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشرةً هذا هو الفرق بينهما وعلى هذا فان كان المفهوم الموافق من دلاله المدلول على المدلول فعندئذ المدلول هو الملازمه مفهوم الموافق عباره عن الملازمه بين احراز الملاک وبين الحرمه وهذه الملازمه قطعيه فان قلنا بان المفهوم الموافق عباره عن الملازمه بين الاحراز للملاک وبين حرمه الملاک بالضرب حرمته قلنا بذلک هذه الملازمه قطعيه فلا يصلح ان يكون طرفا للمعارضه مع العام لان مفهوم الموافقه لازم قطعی لا يمكن التصرف فيه فمن اجل ذلک لا يصلح ان يقع طرفا للمعارضه مع العام لان الملازمه بين المدلولين قطعيه واما اذا قلنا بان المفهوم الموافق مدلول التزامی للفظ فالآيه المباركه تدل بالمطابقه على

حرمه الاف وبالالتزام على حرمه الضرب والشتم وما شاكل ذلك ، فعندئذ المفهوم الموافق مدلول للفظ فيصلح ان يكون طرفا للمعارضه فالمفهوم الموافق طرفا للمعارضه غايه الامر ان هذه المعارضه تسرى الى المنطوق ايضا كما ان بين العام والمفهوم الموافق معارضه كذلك تسرى هذه المعارضه بين العام والمنطوق ايضا فان مفهوم الموافق لازم لمدلول المنطوق ولا يمكن انفكاكه عنه فلا يمكن سقوط مفهوم الموافق بدون سقوط المنطوق وهذا خلف فرض كونه لازم له اذ معنى كونه لازم له انه لا ينفك عنه ولا يمكن سقوطه مع وجود المنطوق فمن اجل ذلك اذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا فعندئذ هذه المعارضه ان كانت بنحو ان المفهوم الموافق اخص من العام فيخصص العام بمقتضى حمل العام على الخاص الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى وان كانت النسبه بينهما تباين او العموم من وجه فتقع المعارضه بينهما فتسقطان من جهه المعارض اذا لم يكن هناك مرجح لاحدهما فيسقطان من جهه المعارضه فعندئذ يرجع الى العام الفوقى من اصاله العموم او الاطلاق والا فألى الاصل العملى من اصاله البراءه او الاحتياط على اختلاف الموارد

ص: ۱۳۲

وكذلك الحال فى المفهوم المخالف فانه الامر فى كذلك فان المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشرةً فاذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم المخالف تسرى هذه المعارضه الى العام والمنطوق ايضا فكما ان هذه المعارضه ثابته بين العام والمفهوم المخالف كذلك بين العام والمنطوق لان المفهوم لازم للمنطوق ولا يمكن انفكاكه عنه ثبوتا وسقوطا ولا يمكن سقوط المفهوم بدون سقوط المنطوق وهذا معناه انفكاك الازم عن الملزوم وهو مستحيل ، فمن اجل ذلك اذا وقعت المعارضه بين العام والمفهوم المخالف تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا وعلى هذا الاساس فلا وجه لجعل المفهوم معارضا للعام اعم من المفهوم الموافق والمفهوم المخالف لجعل ذلك عنوان مستقل فان هذه المسأله من صغريات معارضه العام مع دليل اخر والدليل الاخر سواء كان منطوقا او مفهوما او دليلا لبياً او لفظى فلا فرق فالدليل الاخر يشمل المفهوم فتعارض العام من احد مصاديق تلك المسأله وهى معارضه العام معد دليل اخر وقد يكون مفهوما او منطوقا ، فجعل ذلك النزاع نزاع مستقل لا وجه له ولا مبرر له فان هذه المساله من صغريات مسأله المعارضه بين العام و دليل اخر ، هذا وقد يقال كما قيل ان التعارض اذا كان بين المفهوم الموافق وبين العام تسرى هذه المعارضه الى بين العام والمنطوق ايضا واما اذا كان هذا التعارض بين المفهوم المخالف وبين العام لا تسرى هذه المعارضه الى بين المفهومين المنطوقين وبين العام وقد افاد فى وجه ذلك انه لابد من التفصيل فان قلنا ان القضيه الشرطيه تدل على خصوصيه وتلك الخصوصيه متمثله فى كون الشرط عله تامه منحصره للجزاء كما هو المعروف والمشهور بين الاصحاب فان المعروف بينما الأصوليين ان القضيه الشرطيه تدل بالوضع او بالإطلاق الثابت بمقدمات تدل على ان كون الشرط عله تامه منحصره للجزاء وبين القول الثانى الذى هو الصحيح ان القضيه الشرطيه لا تدل على كون الشرط عله تامه فضلا عن كونه منحصره وانما تدل القضيه الشرطيه على التصاق الجزاء بالشرط وارتباطه به وتفريعه وتعليقه عليه انما تدل على ذلك فاذاً لابد من التفصيل بينهما فعلى المشهور وهو ان الشرط عله تامه منحصره

ص: ۱۳۳

فعلى هـذا القول اذا وقعت المعـارضه بين المفهوم المخـالف والعـام تسـرى الى المنطوق اذ لا يمكن تفكيـك المعلول عن العله التامه هـذا غير معقول ، واما على القول الثانى فلا مانع من التفكيك فعندئذ لا مانع من القول بعدم سـرايه المعارضه التى هى بين المفهوم الموافق والعام لا تسـرى الى بين العام والمنطوق اذ يمكن ان القضـيه الشرطيه لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء فيمكن ان تكون القضـيه الشـرطيه تدل على ثبوت الجزاء للشـرط عند ثبوت الشـرط ولا تدل على الانتفاء التفصيل بينهما ممكن والتفكيك بينهما ممكن فاذا امكن التفكيك فلا تصل المعارضه بين العام والمفهوم الى بين العام والمنطوق ولكن هذا التفصيل غير صحيح لا فرق بينهما فان القضـيه الشـرطيه اذا دلت على ارتباط الجزاء بالشـرط واتصافه به تعليقه عليه فلا يعقل انتفاء المعلق عليه بـدون انتفاء المعلق هذا غير معقول فالتفكيك بينهما غير معقول فمن اجل ذلك تسرى المعارضه بين العام والمفهوم الى المعارضه بين العام والمنطوق ايضا فالتفصيل لا وجه له ولا فرق بين القولين فى المساله هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى ان النسـبه بين المفهوم العام قـد تكون على نحو العموم المطلق تكون النسـبه عموم وخصوصا مطلقا وقد تكون عموما وخصوصا من وجه وقد تكون بنحو التباين فيتصور هذه الاقسام الثلاثه ولابد من التكلم بجميعها ....

تعارض العام مع المفهوم بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تعارض العام مع المفهوم

تعـارض المفهوم مع العـام يتصور على صور الصوره الاـولى ان تكون النسـبه بينهمـا عموم وخصوص مطلقـا ، الصوره الثـانيه ان تكون النسبه بينهما عموم من وجه ، الصوره الثالثه ان تكون السبه بينهم التباين

ص: ۱۳۴

اما الصوره الاولى فلا شـبهه فى تقـديم المفهوم على العام بملاك تقـديم الخاص على العام فان تقديم الخاص مع العام من احد الجمع الـدلالى العرفى باعتبـار ان الخـاص بنظر العرف قرينه على بيـان المراد الجـدى النهائى من العام وحينئـذ فان كان المفهوم متصـل بالعـام فهو مـانع عن انعقـاد ظهوره فيه وان كـان منفصـل عنه فلا يكون مانع عن انعقاد ظهوره فى العموم ولكنه مانع عن حجيته ودلالته على ان المراد الاستعمالى مطابق للمراد الجدى ، فالنتيجه انه لا مانع من تقديم المفهوم اذا كان الخاص على العام بلا فرق فى ذلـك بين مفهـوم المـوافقه ومفهوم المخـالفه ، وذكر بعض المحققين قـدس سـره على مـا فى تقرير بحثه ان مفهوم الموافقه حيث انه امر معنوى وليس مـدلول للفظ ومـدلول للمـدلول فان مفهوم الموافقه مدلول لمدلول المنطوق وحيث انه ليس مـدلول للفظ ومـدلول للمـدلول فلا يمكن تطبقه على العام فان الخاص انما يتقـدم على العام اذا كان مدلولا للفظ ودلول للكلام فانه يتقـدم على العام بملاك تقـديم الخاص على العام واما اذا لم يكن الخاص مـدلول للفظ ومـدلول للكلام فلا يمكن تقديمه على العام ومفهوم الموافقه كذلك هكذا ذكره قدس سره على ما فى تقرير بحثه ، ويمكن المناقشه فيه

اولا ان مفهوم الموافقه وان قلنا انه امر معنوى مـدلول للمـدلول وليس مدلول للفظ الا انه امر قطعى على ما ذكره قدس سـره وقد صرح بان مفهوم الموافقه امر قطعى ومـدلول قطعى وهو ثبوت الملازمه بين مـدلول المنطوق والمفهوم فهـذه الملازمه قطعيه فاذا

كـان الخاص قطعى فلا شـبهه فى تقـديمه على العام مع ان الخاص اذا كان تقـديمه على العام من باب الظهور فعندئـذ لم تجرى سيره العقلاء على تقديم الخاص على العام اذا لم يكن الخاص مدلول لفظى فان سيره العقلاء قد جرت على تقديم الخاص على العام اذا كان مـدلول لفظى فان سـيره العقلاء جاريه على حجيه الظاهر لا على حجيه كل ظاهر ولهذا لا سـيره للعقلاء على حجيه ظهور الافعـال فلاـ دليـل على حجيه ظهور الافعـال فـاذا حصـل الاطمئنـان مه فهو والا فلا دليل على حجيته فاذا كان الخاص امرا معنوى وليس بقطعى وليس بمـدلول للفظ فلا يكون ظهوره حجه حتى يتقـدم على العام فـذلك انما يتم فى موارد العله المنقحه فاذا نهى المولى عن شرب الخمر وعلل حرمه شـرب الخمر بانها مسكر فعندئذ نتعدى منه الى كل مسكر كالفقاع ونحوه ونحكم بحرمته ومن الواضـح ان هذا التعدى انما هو بالظهور ولولـم يكن بالظهور لا بالقطعى اذ احتمال ان الاسـكار ليس تام العله لحرمه شرب الخمر احتماله موجود ولهـذا يكون هذا التعدى انما هو بالظهور وبالظن وبحكم العقل كالعقل يدرك الاسـكار فى الفقاع او غيره ويحكم بحرمته امـا بتطـبيق الكـبرى عليه وهى ان الاحكـام الشـرعيه تـابعه للمصالـح والمفاسـد وهـذا امر ظنى فـاذا كـان معـارض مع العام فلا يمكن تقـديمه على العام لان المفهوم امر مـدرك لحكم العقل فلا دليل على ان ظهوره حجه ومقـدم على العام الـذى هو قرينه على العام انما هو ظهور الخاص اذا كان مـدلول للفظ واما ظهور غير اللفظ فلا دليل ولا سـيره على انه قرينه على بيـان المراد من العـام ، واسوء من ذلـك ما اذا كانت العله منقحه فأنها فى نفسـها لا تكون حجه فضـلا عن كونها قرينه على العـام ، وامـا بالنسـبه الى مفهوم الموافقه الـذى هو امر قطعى كمـا فى الاولويه العرفيه الارتكازيه اذا كان امر قطعى فلا شـبهه فى تقـديمه على العـام هـذا مضافـا الى مـا ذكرنـاه من ان مثـل الآـيه المباركه تـدل على حرمه الاف بالمطابقه وعلى حرمه الضـرب بالالتزام غايه الامر ان هـذه الدلاله الالتزاميه بحاجه الى واسـطه فاذاً هذه الدلاله الالتزاميه دلاله لفظيه وعلى هذا فالمفهوم الموافق مسـتند الى اللفظ ومدلول للفظ فاذا كان مدلول للفظ فلا شـبهه فى تقديمه على العام بملاك تقديم الخاص على العام فاذاً حاله حال مفهوم الموافقه فلا فرق بينهم من هذه الناحيه

ص: ۱۳۵

واما الصوره الثانيه فهى تتصور على مجموعه من الحالات ، الحاله الاولى ان تكون دلاله العام على العام بالإطلاق ومقدمات الحكمه وكذلك دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمه كما ان دلاله العام على العموم بمقدمات الحكمه كذلك دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم بمقدمات الحكمه ، الحاله الثانيه ان تكون دلاله العام على العموم مستنده الى الوضع واما دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم مستنده الى مقدمات الحكمه ، الحاله الثانيه عكس ذلك ان دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم مستنده الى الوصف واما دلاله العام على العموم مستنده الى مقدمات الحكمه ، الحاله الرابعه ان تكون دلاله كليهما مستنده الى الوضع فكما ان العام يدل على العموم والاستيعاب بالوضع كذلك القضيه الشرطيه تدل على المفهوم بالوضع فهذه هذه الحاله الاربعه

اما الحاله الاولى فيقع التعارض بينهما بالإطلاق فى مرد الاجتماع فان النسبه بينهما أى بين العام وبين مفهوم القضيه الشرطيه النسبه بينهما العموم من وجه فتقع المعارضه بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع بالإطلاق فعندئذ فان كان هناك مرجح يقدم على ما لا ترجيه له الا فيسقطان معا كلا الاطلاقين فى مورد الاجتماع من جهه المعارضه ويرجع الى العام الفوقى ان كان والال فألى الاصل العملى ولكن ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان التعارض اذا كان بين الاطلاقين فلا يمكن الرجوع الى المرجحات فاذا كان التعارض بين الاطلاقين فيحكم بسقوط كلا الاطلاقين والمرجع اما الاصل العملى او الاصل اللفظى ان كان ، وقد افاد فى وجه ذلك ان الروايات التى تدل على الترجيح بموافقه الكتاب او السنه او مخالفه العام فهاذا الروايات مردها الكتاب والسنه بان يكون التعارض بين الروايتين فى مدلوليهما بالوضع فاذا كان التعارض بين الروايتين فى مدلوليهما بالوضع فهى مشموله لدلاله الترجيح فان كانت احداهما موافقه للكتاب او السنه والاخرى مخالفه له يقدم الموافق على المخالف او كانت احداهما مخالفه للعام والاخرى موافق له قدم المخالف على الموافق واما اذا كان التعارض بين الروايتين بالإطلاق لا بمدلولهما الوضعى بالإطلاق فلا يمكن الرجوع الى المرجحات لان الاطلاق ليس من الكتاب والسنه فالإطلاق مدلول لمقدمات الحكمه وليس من الكتاب والسنه والترجيح مختص بما اذا كان التعارض فى السنه او فى الكتاب او بين اطلاق او بين عموم الكتاب والسنه اما اذا كان التعارض بين الاطلاقين فالإطلاق ليس من الكتاب والسنه ولهذا ليس مشمول لأدله الترجيح فاذاً مقتضى القاعده سقوط كلا الاطلاقين والمرجع الاصل اللفظى ان كان والا فالصل العملى هكذا ذكره قدس سره

ولكن ذكرنا فی مبحث التعادل والترجیح انما ذكره قدس سره غیر تام فان مقدمات الحكمه وان كانت سبب للإطلاق الا ان مقدمات الحكمه حیثیه تعلیلیه فالإطلاق مدلول للمطلق ولكن هذا المدلول انما یثبت بمقدمات الحكمه فمقدمات الحكمه حیثیه تعلیلیه لا ـ حیثیه فمقدمات الحكمه كالوضع كما ان الوضع حیثیه تعلیلیه لإثبات المعنی للفظ ولیس حیثیه تقییدیه فكذلك مقدمات الحكمه فلا فرق بین مقدمات الحكمه وبین الوضع من هذه الناحیه وعلی هذا فاطلاق المطلق مدلول للمطلق وهو من الكتاب والسنه كما ان المدلول الوضعی من الكتاب والسنه كذلك مدلول المطلق ایضا من الكتاب والسنه فاذاً ما ذكره السید الاستاذ قدس سره غیر تام

واما الحاله الثانیه وهی ما اذا كانت دلاله العام علی العموم بالوضع ودلاله القضیه الشرطیه علی المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ففی هذه الحاله المعروف والمشهور بین الأصولیین تقدیم العام الوضعی علی اطلاق المطلق فی مورد الاجتماع وقد علل ذلك شیخنا الانصاری قدس سره بان دلاله العام علی العموم تنجیزیه لا تتوقف علی أی مقدمه ما عدی الوضع واما دلاله المطلق علی الاطلاق تعلیقیه معلقه علی تمامیه مقدمات الحكمه فمع وجود العام لم تتم مقدمات الحكمه فمع وجود العام الوضعی لا تتم مقدمات الحكمه هذا الذی افاده شیخنا الانصاری لا یمن المساعده علیه

دلاله القضیه علی المفهوم بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دلاله القضیه علی المفهوم

الی هنا قد تبین ان دلاله القضیه علی المفهوم اذا كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات لحكمه وكذا اذا كان دلاله العام علی العموم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فاذا كان بینهما عموم من وجه فبطبیعه الحال تقع المعارضه بین الاطلاقین فی مورد الاجتماع والالتقاء یقع التعارض بینهما فان كان لاحدهما مرجح لابد من تقدیمه علی الاخر وان لم یكن هناك مرجح فیسقطان معا والرجع العام الفوقی ان كان والا فالأصل العملی واما بناء علی مسلك السید الاستاذ قدس سره من ان روایات الترجیح لا تشمل التعارض بین الاطلاقین فان روایه الترجیح تشمل التعارض بین الروایتین التین یكون مدلولهما من الكتاب والسنه واما الاطلاق لیس مدلول للكتاب ولا ـ للسنه فهو مدلول لمقدمات الحكمه ولكن تقدم جوابه انه مدلول للمطلق ولیس مدلول لمقدمات الحكمه ومقدمات الحكمه جهه تعلیلیه ولیس الاطلاق مدلول لها

ص: ۱۳۷

واما الفرض الثانی وهو ما اذا كان دلاله العام علی العموم بالوضع ودلاله القضیه علی المفهوم بالإطلاق فتقع المعارضه بینهما فی مورد الالتقاء والاجتماع فالمشهور بین الاصولیین تقدیم العام علی المطلق وعلل ذلك شیخنا الانصاری قدس سره لان دلالتها علی العلم تنجیزیه واما دلاله المطلق علی الاطلاق تعلیقیه ومعلقه علی تمامیه مقدمات الحكمه ومقدمات الحكمه فی المقام غیر تامه فان العام یصلح ان یكون بیان لتقید المطلق فی مورد الاجتماع مع كون العام صالح للبیان فلا تتم مقدمات الحكمه لان من اجزائها عدم البیان والمفروض ان العام یصلح ان یكون بیان فاذا لم تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم لم ینعقد ظهور المطلق فی الاطلاق ، هكذا ذكره شیخنا الانصاری قدس سره وتبعه جماعه من الاصولیین ولكن الصحیح انما ذكره شیخنا الانصاری غیر تام

اما ما ذكره من ان دلاله العام على العموم اذا كانت بالوضع فهى تنجيزيه وفعليه هـذا انما يكون فى الـدلاله التصوريه فان الـدلاله التصـوريه مسـتنده الى الوضـع وهى فعليه وتنجيزيه ولاـ تتوقف على أى مقـدمه خـارجيه مـا عـدا الوضع فهى فعليه وتنجيزيه واما الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الاسـتعماليه فهى تتوقف على مقدمه خارجيه فهى ليست بتنجيزيه وضعيه فأنها تتوقف على كون المتكلم ملتفتـا ومختـارا وكـان فى مقـام البيـان فـاذا كـان المتكلم ملتفت مختار فهو كان فى مقام البيان انعقـد ظهور التصـديقى للكلام بلحاظ الاراده الاستعماليه والاراده التفهيميه واما الظهور التصديقى الجدى النهائى فهو توقف زائدا على مقدمه اخرى فان المتكلم اذا قبـل كونه ملتفت ومختارا وكان فى مقام البيان لم ينصب قرينه على الخلاف فاذا لم ينصب قرينه على الخلاف انعقد الظهور التصـديقى بلحاظ جـدى نهائى وهـذا الظهور هو المسـتقر والنهائى وهو موضع للحجيه وهذا الظهور هو طرف للمعارضـه واما الظهور التصورى على الـدلاله التصوريه فهى منـدكه فى الـدلاله التصـديقيه بلحاظ الاراده الاسـتعماليه فهى منـدكه فيها واما الـدلاله التصـديقيه بلحـاظ الاـراده الاستعماليه فهى منـدكه بلحـاظ الاراده التصـديقيه ولحاظ الاراده الجـديه هى دلاله مستقره وموضوعه للحجيه وطرفـا للمعـارضه وعلى هـذا فكمـا ان دلاله العام على العموم وهى الـدلاله التصـديقيه بلحاظ الاراده الجـديه منعقـده ومتوقفه على مقـدمات وكذلك دلاله المطلق على الاطلاق متوقفه على المقدمات على فرق بينهما من هذه الناحيه فكما ان دلاله العام بـدلاله تصديقيه جديه متوقفه على المقدمات ككون المتكلم فى مقام البيان ومختارا وملتفتا ولم ينصب قرينه على الخلاف كـذلك دلاله المطلق على الاطلاق متوقفه على تماميه مقـدمات الحكمه والمفروض ان مقدمات الحكمه تامه لان جزء مقـدمات الحكمه عـدم بيـان المتصـله وامـا عـدم البيان المنفصل ليس جزء لمقـدمات الحكمه والعام منفصـلا عن المطلق فهو لا يصـلح لاـن يكون بيانـا مـانع عن اطلاـق المطلق لان جزء مقـدمات الحكمه عـدم البيان المتصل لا عـدم البيان اعم من المتصـل والمنفصـل وعلى هـذا فكما ان عموم العام منعقـد فى المرحله الاخيره وهى مرحله الـدلاه النهائيه فكـذلك اطلاق المطلق منعقد فكلا الظهورين منعقد ظهور العام فى العموم وكذا ظهور المطلق فى الاطلاق وكذا الظهورين مستند الى المقدمات لا الى الوضع وكلا الظهورين مسـتندا الى المقـدمات وعلى هـذا فتقع المعارضه بين الظهورين فعندئذ تقديم احد الظهورين على الظهور الاخر بحاجه الى مرجح فهل هناك مرجح لتقديم احد الظهورين على الظهور الاخر او ليس هناك مرجح ، ذهب بعض المحققين الى انه لابـد من تقـديم ظهور العام فى العموم على ظهور المطلق فى الاطلاق فى مورد الاجتماع والاطلاق بدعوى ان ظهور العام فى العموم اقوى واظهر من ظهور المطلق فى الاطلاق فاذاً لابـد من تقـديمه عليه بملاك تقديم الاظهر على الظاهر فان تقديم الاظهر على الظاهر من احـد موارد الـدلالى العرفى فاذاً لا تعارض بينهما أى تعارض مسـتقر لإمكان الجمع الـدلالى العرفى بينهما ولكنه قدس سـره ذكر ذلك ولم يبرهن ان ظهور العام فى العموم اقوى واظهر من ظهور المطلق فى الاطلاق وكلا الظهورين مستند الى المقدمات فكما ان ظهور المطلق فى الاطلاق مستند اى المقدمات وهى جعل الحكم على الطبيعى وكون المتكلم فى مقام البيان وملتفت ومختار وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف فاذا تمه هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق أى ظهورا تصـديقيا بلحـاظ الاـراده الجـديه النهـائيه وكـذلك ظهور العـام فى العموم فـان ظهور العـام فى العموم ايضـا مسـتندا الى المقـدمات أى كون الم فى مقام البيان بعـد كونه ملتفتا ومختارا ولم يصب قرينه على التخصـيص وعلى التقيـد أى على الخلاف فـاذا تمه هـذه المقـدمات انعقـد ظهور العـام فى العموم فـاذاً كلا الظهورين مسـتندا الى المقـدمات فترجيـح احـدهما على الاخر بـدعوى انه اقوى واظهر بحـاجه الى دليـل ولا دليل على ذلك ومن هنا قلنا فى باب التعادل والترجيـح ان التعارض بينهما مسـتقر فاذا لم يكن مرجـح لاحـدهما على الاخر فيسـقطان معا فالمرجع العام الفوقى ان كان والا فالأصل العملى ومن هنا يظهر ما ذكره شيخنـا الانصـارى قـدس سـره من ان العام فى المقام يصـلح لان يكون بيان مانعا عن ظهور المطلق فى الاطلاق هـذا الـذى افاده قـدس سـره مبنى على ان جزء مقـدمات الحكمه على عـدم البيـان المتصـل والمنفصل فما ان عـدم البيان المتصل جزء مقـدمات

الحكمه والبيـان المتصـل مـانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق كـذلک عـدم البيان المنفصل جزء مقـدمات الحكمه والبيان المنفصـل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فما ذكره شـيخنا الانصارى فى المقام من ان العام يصـلح ان يكون بيان على المطلق ومانع عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق مبنى على ان الجزء الاخير من مقـدمات الحكمه وهو عـدم البيان اعم من عدم البيان المتصـل وعـدم البيان المنفصل لفرض ان العام منفصل عن المطلق وليس متصل بالمطلق وهـذا غير صـحيح ولا يمكن الالتزام به حتى الشـيخ لا ـ يلتزم به عمـلاً فان لازم هـذا المسـلک اجمال المطلقات الوارده فى الكتاب والسـنه وعـدم امكان التمسک بهـذه المطلقات لاحتمال ان لهـذا المطلق قرينه على الخلاف وبيان على الخلاف باعتبار ان المطلق انما ينعقـد اطلاقه اذا تمت مقدمات الحكمه ومنها عـدم البيان اعم من عـدم البيان المتصل والمنفصل فاذا احتمل البيان المتصل لهذا المطلق لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه فـاذا لم نحرزهـا لم نحرز انعقـاد ظهور المطلق فى الاطلـاق فعندئـذ يكون المطلق مجملا ـ ولا يمكن التمسک به وحيث يحتمل ان مطلقات الكتاب قد قيدت بالروايات الوارده من الائمه الاطهار عليهم السـلام فكل مطلق فى الكتاب والسـنه اذا احتمل وجود بيـانه على خلافه فى الواقع ومع هـذا الاحتمـال لم نحرز تماميه مقـدمات الحكمه ومع عـدم احراز تماميتها لم نحرز ظهور المطلق فى الاطلاق فلا محال يكون المطلق مجمل فلا يجوز التمسک به

ولازم ما ذكره شيخنا الانصارى اجمال المطلقات الوارده فى الكتاب والسنه وعدم امكان التمسك بها مع انه لا شبهه فى جواز التمسك بها حتى الشيخ رحمه الله يتمسك بإطلاقات الكتاب والسنه فاذاً ما ذكره شيخنا فى هذه المسأله مجرد رأى ونظر واما فى مقام العمل والتطبيق فلا يلتزم به ومن هنا يظهر عكس هذا الفرض وهو ما اذ كان دلاله القضيه على المفهوم بالعموم الوضعى واما دلاله العام على العموم بالإطلاق فنفس ما ذكرناه فى الصوره الاولى نفس هذا البيان ينطبق على ذلك ايضا واما اذا كان دلاله كل منهما بالوضع كما ان دلاله العام على العموم بالوضع وكذلك دلاله القضيه على المفهوم بالوضع فعندئذ تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء فان كان هناك مرجح لاحدهما على الاخر كموافقه الكتاب او السنه او مخالفه العام فلابد من تقديمه على الخر وان لم يكن هناك مرجح لحدهما على الاخر فيسقطان معا فالمرجع هو الاصل اللفظى ان كان والا فالأصل العملى .

معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدليل

ثم ان للمحقق الاصفهانى كلام فى المسأله وحاصل هذا الكلام ان المفهوم الموافق اذا كان معارض مع الدليل الاخر اما بالتباين ام بالعموم من وجه لابد من تقديم المفهوم عليه دون العكس وقد افاد فى وجه ذلك ان المنطوق فى القضيه يدل على شيء وهو عله الحكم وملاك الحكم مثلاـ ما دل على حرمه شرب الخمر لإسكاره فانه يدل على ان الاسكار عله للحكم وملاك لحرمه الشرب ولكن المنطوق لا يدل على ان الاسكار موجود فى مائع اخر كالفقاع او نحوه فلا يدل على ان الاسكار موجود فى الفقاع لا بالدلاله الطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه أى لا بالذات ولا بالعرض فان المنطوق يدل على حرمه شرب الخمر بالمطابقه وبالالتزام يدل على ان الاسكار عله لحرمه الشرب وملاك لها اما ان الاسكار موجود فى سائر المائعات او غير موجود فالمنطوق لاـ يدل على ذلك لاـ نفيا ولا اثباتا لا بالمطابقه ولا بالالتزام لا بالذات ولا بالعرض ، واما اذا احرزنا وجود الاسكار فى الفقاع نحكم بحرمه شربه تطبيقا للكبرى الكليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصلحه والمفسده الملزمتين فاذاً اذا احرزنا الصغرى وهى وجود الملاك ووجود الاسكار فى الفقاع تنطبق عليه الكبرى وبانطباق الكبرى على الصغرى فالنتيجه هى حرمه شرب الفقاع ، وعلى هذا فاذا كانت حرمه الفقاع معارضه مع دليل اخر فان الدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع فاذا تقع المعارضه بينهما واما المنطوق فهو لا يدل لا على وجود الاسكار فى الفقاع ولا عدمه لا بالدلاله المطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه ولا يدل على ان الفقاع محرم لا بالمطابقه ولا بالالتزام فمن اجل ذلك ليس طرف للمعارضه فطرف المعارضه انما هو حرمه الفقاع فان الاسكار يدل على ان الفقاع محرم والدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع واما المنطوق وهو ما دل على حرمه شرب الخمر فهو لا يدل على حرمه الفقاع لا بالمطابقه ولا بالالتزام فمن اجل ذلك لا يكون طرفا للمعارضه وحينئذ فلابد من تقديم المفهوم على هذا الدليل ورفع اليد عنه وتقديم المفهوم عليه والحكم بحرمه الفقاع ، واما العكس وهو تقديم ذلك الدليل على المفهوم لا يمكن فان معنى تقديم ذلك الدليل على المفهوم معناه رفع اليد فان الدليل الاخر يدل على نفى حرمه الفقاع بالمطابقه وعلى نفى ان الاسكار عله للحرمه وملاك لها بالالتزام فاذا قدمنا ذلك الدليل على حرمه الفقاع فلابد من رفع اليد على ان الاسكار ليس بعله للحرمه وليس ملاك لها لان التصرف فى المفهوم لا يمكن بدون التصرف فى المنطوق فاذاً رفع

اليـد عن ان الاسـكار ليس بعله للحرمه وليس ملاک لها لابد من رفع اليد عن ذلک وهذا مما لا يمكن فان الاسكار عله للحرمه بمقتضـى المنطوق فـان المنطـوق وهـو مـا دل على حرمـه شـرب الخمر فـانه يـدل على ان الاسـكار على للحرمـه وملاک لها والمفروض ان المنطوق ليس طرف للمعارضه مع هـذا الـدليل فلا وجه لرفع اليـد عن المنطوق فمن اجل ذلک فلابـد من تقـديم المفهوم على ذلک الـدليل والا لو عكس الامر وتقـديم ذلک الدليل على المفهوم لازمه رفع اليد عن كون الاسكار عله للحرمه وملاک لها وهو بلا موجب اذ لازمه رفع اليـد عن المنطوق وهو بلا مبرر فان المنطوق ليس طرفا للمعارضه مع ذلک الدليل فمن اجل ذلک لابد من تقديم المفهوم عليه هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال

فـان هـذا الـدليل كمـا انه معارض مع المفهوم كـذلک معارض مع المنطوق غايه الامر انه معارض مع المفهوم الـدلاله المطابقيه ومعارض مع المنطوق بالـدلاله الالتزاميه فان الـدليل الاخر كما يـدل على نفى الحرمه مع الفقاع وانه ليس بحرام بالمطابقه ويدل بالالـتزام على ان الاسـكار ليس ملاـک للحرمه وعله لهـا فاذاً هـذا الـدليل معارض لحرمه الفقاع بالمطابقه أى بالـدلاله المطابقيه ومعارض للمطوق بالدلاله الالتزاميه فان المنطوق ذكرنا يدل على حرمه شرب الخمر بالمطابقه ويدل على ان الاسكار عله للحرمه وملاک لها بالالتزام فاذا تقع المعارضه بين الـدلاله الالتزاميه وبين الـدلاله الالتزاميه للمنطوق فان المنطوق بدلالته الالتزاميه يثبت ان الاسـكار عله للحرمه وملاک لها واما هذا الدليل يثبت بمدلولها الالتزامى بدلالته الالتزاميه على ان الاسـكار ليس بعله للحرمه وبملاـک لهـا فمن اجل ذلک تقع المعارضه بينهما ، فالنتيجه كما ان المفهوم طرف للمعارضه مع هـذا الـدليل كـذلک المطوق طرف للمعـارضه مع هـذا الـدليل غـايه الامر ان المنطوق طرف للمعارضه مع هـذا الـدليل بمـدلوله المطابقى واما المنطوق طرف للمعارضه معه بمـدلوله الالتزامى فاذا كلا الـدليلين المفهوم والمنطوق لا هما طرف للمعارضه مع هـذا الدليل ، هذا مضافا الى ان هـذه الملاـزمه أى الملاـزمه بين حرمه الفقاع وبين اسـكاره فهـذه الملازمه ان كانت قطعيه ثابته قطعا ووجـدانا فالـدليل الاخر لا يصـلح ان يعارض هذه الملازمه فان الدليل القطعى لا يمكن الا ان يكون دليل للمعارضه لان التصـرف القطعى بالدليل لا يمكن فاذا كانت الملازمه بين حرمه الفقاع واسـكاره ملازمه قطعيه فالدليل الاخر لا يصـلح ان يعارضـها فلابد من تقديم هذه الملازمه على ذلک الدليل واما اذا كانت ظنيه وليس بقطعيه فهى لا تكون حجه فان الملازمه اذا كانت ظنيه فلا دليل على حجيتها بل هى داخله فى العمومات التى تـدل على ان الظن ليس بحجه فان المسـتثنى من هـذه الادله انما هو ظاهر الالفاظ وهو حجه منها ظاهر الكتاب والسنه والمستثنى من هذه العمومات التى تدل على عدم حجيه الظن والمستثنى منها اخبار الثقه فأنها حجه وان كانت غير مفيده للعلم ومع ذلک تكون حجه ولا دليل على استثناء هذه الملازمات اذا لم تكن قطعيه

اذاً الملازمه بين حرمه الفقاع وبين اسكاره ان كانت قطعيه فلا يصلح الدليل الاخر ان يعارضها وان كانت ظنيه فهى لا تكون حجه بنفسها ولا اثر لها فالنتيجه انما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره غير تام ، ثم يذكر مثالين لمعارضه المفهوم مع العام

المثال الاول ايه النبأ بناءً على دلاله هذه الايه المباركه على المفهوم وان بنينا على ان الايه لا تدل على المفهوم اصلا لو بنينا ان الايه الكريمه تدل على بالمفهوم على حجيه خبر العدل فاذاً هذه الايه تدل على حكمين احدهما حجيه خبر العدل والاخر حرمه اصابه القوم بالجهاله واتهامهم فهذا المفهوم من الايه عندئذ معارض مع عموم التعليل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهاله فان اصابه القوم بالجهاله محرم والمفروض ان خبر العدل ليس بعلم وان كان حجه بمقتضى المفهوم ولكنه ليس بعلم فاذا لم يكن علم فهو داخل فى عموم العله فمقتضى عموم العله ان خبر العدل ليس بحجه ولا يجوز العمل به ومقتضى مفهوم الايه انه حجه ويجب العمل به فاذا تقع المعارضه بين مفهوم الايه الكريمه وعموم التعليل وهل يقدم المفهوم على عموم التعليل او بالعكس فيه وجهان

الوجه الاول فذهب شيخنا الانصارى قدس سره الى تقديم عموم التعليل على المفهوم بتقريب ان عموم التعليل يأبى التخصيص وغير قابل للتخصيص لان اصابه القوم بالجهاله قبيح فاذا كان قبيح فلا يمكن تخصيصها فعموم التعليل حيث انه غير قابل للتخصيص فلابد من تقديمه على مفهوم الايه فان مفهوم الايه قابل للتخصيص اطلاق المفهوم قابل للتقيد واما عموم التعليل غير قابل للتخصيص والتقيد فمن اجل ذلك فلابد من تقديم عموم العله فى الايه الكريمه على المفهوم هذا ما ذكره شيخنا الانصارى قدس سره

الوجه الثانی ما ذکره مدرسه المحقق النائینی منهم السید الاستاذ قدس سره وانه لابد من تقدیم خبر العدل علی عموم التعلیل فی الایه المبارکه وان تقدیم خبر العدل علی عموم التعلیل فی الایه من باب تقدیم الحاکم علی المحکوم هذا ما ذکرته مدرسه المحقق النائینی قدس سره مبنی علی ان المجعول فی باب الامارات هو الطریقیه والکاشفیه والعلیه فمعنی ان خبر العادل حجه یعنی انه علم تعبدا فالشارع جعل خبر العادل علم غایه الامر علم تعبدی ولیس بعلم وجدانی فاذا کان خبر العادل علم تعبدا بمقتضی مفهوم الایه الکریمه فهو مقدم علی عموم التعلیل فاذاً العمل بخبر العادل خبر بالعلم بحکم الشارع عمل بالعلم تعبدا ولیس عمل بالجهل فلا یکون خبر العادل مشمول لعموم التعلیل فان التعلیل منع عن العمل بالجهل والعمل بخبر العادل لیس عمل بالجهل بل هو عمل بالعلم غایه الامر بالعلم تعبدیا

وعلی هذا فلابد من تقدیم المفهوم علی عموم العله ویکون هذا التقدیم بملاک الحکومه لان خبر العدل رافع لموضوع التعلیل تعبدا فان موضوع التعلیل هو الجهل وخبر العادل لیس بجهل تعبدا وشرعا فاذا مفهوم الایه المبارکه رافع لموضوع عموم التعلیل تعبدا فهو حاکم علیه هکذا ذکرته مدرسه المحقق النائینی قدس سره وللمناقشه فی کلا الجوابین مجال

معارضه المفهوم الموافق مع الدلیل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدلیل

تقدم ان شیخنا الانصاری قدس سره ذهب الی تقدیم عموم العله فی ایه النبأ علی تقدیم دلالتها علی المفهوم واما مدرسه المحقق النائینی قدس سره ذهبت الی عکس ذلک وانه لابد من تقدیم المفهوم علی عموم العله ، ولکن کلتا المقالتین لا تخلو عن اشکال

ص: ۱۴۲

اما مقاله الشیخ علیه الرحمه فیرد علیها اولا انه لا فرق بین عموم العله وبین الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن فکما ان اخبار الثقه والعدول بعد حجیتها مخصصه بتلک الآیات التی هی ناهیه عن العمل بالظن والمفروض ان اخبار الثقه بعد حجیتها مخصصه لهذه العمومات ومقیده لهذه المطلقات فاذاً لا فرق بین الامرین فالشیخ قد التزم بتخصیص الآیات الناهیه عن العمل بالظن بأخبار العدول والثقات بعد حجیتها واما فی الآیه لم یلتزم بذلک بل ذکر عکس ذلک فاذاً ما هو الفرق بینهما ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم الفرق بینهما اذ نری ان العمل بالعله فی هذه الآیه الکریمه انما هو العمل بالجهل بما هو جهل فان اصابه القوم بجهاله بما هی جهاله عمل سفهی بینما العمل بخبر العدل بعد حجیته عمل عقلائی وعمل اطاعه للمولی وعمل بالوظیفه وله مبرر واما العمل بالظن بما هو ظن فهو عمل سفهی ولیس بمبرر ومن هنا فسر الجهاله فی هذه الآیه الکریمه بالسفاهه ان تصیبوا قوم بجهاله أی بسفاهه فان العمل بالجهل بما هو بدون مبرر ویکون هذا العمل عمل سفهی لا یصدر من العاقل بینما العمل بخبر العدل اذا کان حجه عقلائی ووظیفه شرعیه واطاعه للمولی وله مبرر ومن هنا لابد من تقدیم مفهوم الآیه علی عموم العله فان معنی مفهوم الآیه هو العمل بخبر العدل بما هو حجه عمل عقلائی ومطابق للشرع اطاعه للمولی وله مبرر واما العمل بالجهل بما هو جهل عمل سفهی غیر جاری ولا مبرر له وعلی هذا فالآیه بمفهومها وارده علی عموم العله ورافعه لموضوعها

وجـدانا فان النهى عن العمل بالظن بما هو ظن أى لا يكون حجه ، واما مفهوم الآيه فهو رافع لقيـد عـدم الحجيه وجـدانا فان خبر العدل حجه وجدانا فهو رافع لموضوع عموم الآيه المباركه فيكون مفهوم الآيه واردا على عموم العله ورافعا لموضوعها وجدانا لا انه حاكم فقط كما ذكره المحقق النائينى قدس سره

ص: ۱۴۳

فالنتیجه انما ذكره شیخنا الانصاری غیر تام ولا یمكن المساعده علیه اذ لا شبهه فی تقدیم الآیه علی تقدیم دلالتها علی المفهوم لا شبهه فی تقدیم مفهومها علی عموم العله فیها ویكون هذا التقدیم من باب الورود

واما المقاله التی ذكرتها مدرسه المحقق النائینی قدس سره من ان المجعول فی باب الامارات الطریقیه والكاشفیه والعلیه یعنی ان الشارع جعل خبر العدل علما تعبدیا وجعل اخبار الثقه علما فالمجعول فی باب الاماره هو العلیه والكاشفیه والطریقیه ، هكذا بناء مدرسه المحقق النائینی قدس سره وقد ذكرنا فی محله وسوف یأتی بحثه انه لا جعل ولا مجعول فی باب الامارات اصلا فان عمده الدلیل علی حجیه الامارات كأخبار الثقه بل الدلیل الوحید هو السیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بأخبار الثقه دون غیرها وهذه السیره ممضات من قبل الشارع فلیس من قبل الشارع امضاء هذه السیره وتقریرها ولیس هنا أی جعل من قبل الشارع جعل الطریقیه و الكاشفیه لأخبار الثقه بل السیره العملیه جاریه من العقلاء علی اخبار الثقه والعمل بها وامضاء الشارع منشأ انتزاع الحجیه لأخبار الثقه أی الحجیه بمعنی المعذریه والمنجزیه فان اخبار الثقه اذا كانت مطابقه للواقع فهی منجزه واذا كانت مخالفه للواقع فهی معذره أی معذور حینئذ عن مخالفه الواقع فلیس هنا أی جعل ومجعول هذا مضافا الی ان جعل العلیه والطریقه والكاشفیه لأخبار الثقه لغو فان هذا الجعل لیس له أی تأثیر فی اخبار الثقه ووجوده كالعدم فان اخبار الثقه كاشفیتها عن الواقع امر تكوینی وطریقیتها الی الواقع امر تكوینی وجعل هذه الطریقیه لها اعتبارا لغوا ولا یؤثر فی اخبار الثقه واخبار العدول اصلا لا ان هذا الجعل یغیر خبر الثقه ویجعله علم بعد ما لم یكن اذ یستحیل ان یكون التشریع مؤثر فی التكوین فان طریقیه اخبار الثقه تكوینیه وكاشفیتها عن الواقع تكوینی والجعل امر اعتباری من الشارع فیستحیل ان یكون مؤثرا فی الامر التكوینی فلهذا یكون هذا الجعل لغوا وجزافا ولا یمكن صدوره من المولی الحكیم فلیس فی البین لا سیره العقلاء وحیث ان سیره العقلاء علی العمل بشیء لا یمكن ان تكون جزافا وبلا مبرر فالنكته فی المقام هی اقربیه اخبار الثقه الی الواقع من اخبار غیر الثقه واقربیه ظاهر الالفاظ منها ظاهر الكتاب والسنه الی الواقع من غیر الالفاظ كظاهر الاعمال وما شاكل ذلك ، فهذه الاقربیه النوعیه هی المبرر لقیام سیره العقلاء لعمل العقلاء بخبر الثقه لان عمل العقلاء لا یمكن ان یكون بلا مبرر فالمبرر فی المقام هو اقربیه اخبار الثقه الی الواقع من اخبار غیرها فهذه الاقربیه النوعیه هی المبرر لقیام سیره العقلاء علی العمل بها وتفصیل الكلام یأتی فی محله بعونه تعالی ، فالنتیجه ان كلتا المقالتین غیر تامتین

الوجه الثانی ما ذکره السید الاستاذ قدس سره من ان مفهوم روایات الکر معارض مع صحیحه اسماعیل ابن بزیغ الوارده فی ماء البئر فقد ورده فی هذه الصحیحه ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له ماده فان مفهوم روایات الکر تدل علی نجاسه الماء القلیل سواء کان ماء البئر او غیر البئر الماء القلیل ینفعل بالملاقات مالم یبلغ حد الکر

فاذاً تاره یقع الکلام بین مفهوم روایات الکر وبین التعلیل الوارد فی هذه الصحیحه ، واخری بین مفهوم روایات الکر وبین قوله علیه السلام (ماء البئر واسع لا یفسده شیء الا ان یتغیر) (۱) اما اذا کان التعارض والتنافی بین مفهوم روایات الکر الذی یدل علی انفعال الماء القلیل بالملاقات وبین التعلیل الوارد فی هذه الصحیحه فانه یدل علی ان ماء البئر معتصم لا فی نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده فماء البئر معتصم لا فی نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده واما ماء البئر فهو معتصم بنفسه لا من جهه ارتباطه بشیء اخر فاذا بلغ حد الکر فهو معتصم بنفسه لا من جهه شیء اخر ، ومن الواضح ان الشیء اذا کان معتصم فی نفسه فلا یجوز تعلیله بعله خارجیه وهذا نظیر ان الدم نجس من جهه ملاقاته للبول وهذا مضحک فان الدم فی نفسه نجس لا من جهه ملاقاته للنجس او الکلب نجس من جهه ملاقاته للنجس بل هو فی نفسه نجس فاذاً الماء اذا کان معتصم فی نفسه فلا یجوز تعلیل اعتصامه بأمر خارجی ، واما ماء البئر فهو معتصم لا من نفسه بل من جهه ارتباطه بالماده فعندئذ لابد من تقدیم التعلیل علی المفهوم لان التعلیل مختص بالماء القلیل یعنی ماء البئر القلیل الذی لا یکون معتصم بنفسه فاذاً التعلیل مختص بماء البئر القلیل فان اعتصامه انما هو من جهه ارتباطه بالماده وعلی هذا فالتعلیل اخص من مفهوم روایات الکر فأنها تدل علی انفعال الماء القلیل وانه لیس بمعتصم وینفعل بالملاقات بلا فرق بین ان یکون الماء القلیل ماء البئر او غیره والمفروض ان الماء القلیل اذا کان ماء البئر فهو معتصم لا ینفعل بالملاقات معتصم من جهه ارتباطه بالماده فعندئذ لابد من تقدیم التعلیل فی هذه الصحیحه علی مفهوم روایات الکر لان النسبه اضیف لها نسبه العام الی الخاص

۱- وسائل الشیعه ج۱ ص۱۴۰ ط ال البیت.

واما تعارض مفهوم روايات الكر مع قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء فالنسبه بينهما عموم من وجه فان مفهوم خاص من جهه انه مختص بالماء القليل وعام من جهه انه يشمل ماء الكر وغيره ، اما ان الصحيح هو ان ماء البئر لا يفسده شيء خاص بماء البئر وعام من جهه انه كر او قليل ، فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو ماء البئر اذا كان قليل فان مقتضى الصحيحه انه معتصم ولا يفسده شيء ومقتضى اطلاق روايات الكر انه ينفعل بالملاقات ....

معارضه المفهوم الموافق مع الدليل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : معارضه المفهوم الموافق مع الدليل

كان كلامنا فى التعارض بين صحيحه ابن وضيع ومفهوم روايات الكر فان مقتضى مفهوم روايات الكر ان الماء القليل ينفعل بالملاقات سواء كان ماء البئر او غيره ، واما صحيحه ابن وضيع تدل على ان ماء البئر واسع لا يفسده شيء فاذاً التعارض بينهما فى العموم من وجه فان الصحيحه خاصه بماء البئر وعامه من حيث كونه كرا ام كان قليل واما مفهوم روايات الكر خاصه بالماء القليل وعام من جهه انه ماء البئر ام غيره فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو ماء البئر قليل وان مقتضى الصحيحه انه لا يفسده شيء الا ينفعل بالملاقات مقتضى مفهوم الكر انه ينفعل بالملاقات

وذكر السيد الاستاذ قدس سره انه لابد من تقديم الصحيحه على المفهوم فلابد من تقديم اطلاق الصحيحه على اطلاق المفهوم فى مورد الاجتماع بان يقد اطلاق المفهوم بغير ماء البئر وان ماء البئر القليل لا ينفعل بالملاقات وقد افاد فى وجه ذلك ان تقديم لا يوجب شيء الا تقيد الاطلاق وهو امر متعارف لا مانع من تقيد اطلاق اذا كان هناك دليل على التقيد كتخصيص العام وهو امر عرفى ومتعارف فاذاً تقديم الصحيحه على المفهوم يوجب تقيد اطلاق دليل انفعال الماء القليل بغير ماء البئر واما العكس فهو يستلزم محذور زائد فان الصحيحه ظاهره بان عنوان البئر موضوعيةً وخصوصيةً فلو قدرنا اطلاق المفهوم على اطلاق الصحيحه لزم الغاء عنوان البئر فاذاً لا خصوصيه لهذا العنوان فلا فرق للماء القليل سواء كان فى البئر او غيره وعلى كلا التقديرين فهو ينفعل بالملاقات فيلزم من تقيد اطلاق المفهوم على اطلاق الصحيحه فى مورد الاجتماع المغاير لعنوان البئر وهذا محذور زائد ولا يمكن الالتزام به ، فظهور الصحيحه فى موضوعيه البئر اقوى من ظهور المفهوم فى الاطلاق فعندئذ لابد من الجمع بينهم بحمل الظاهر على الاظهر وحمل الاظهر على الاقوى الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى ، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ۱۴۶

تاره نتكلم فى هذه الكبرى وانها تامه او انها غير تامه واخرى فى ان هذه المسأله فى ما نحن فيه هل هى من مصاديق هذه الكبرى او انها ليس من مصاديقها ، اما اصل الكبرى فاذا فرضنا ان القيد المأخوذ فى موضوع الحكم فله ظهوران

الظهور الاول انه قيد مأخوذ فى موضوع الحكم وكل قيد اخذ فى موضوع الحكم فى للسان الدليل فهو ظاهر فى انه قيد للحكم فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ فاذاً كل قيد اخذ بلسان الدليل فهو ظاهر بانه قيد للحكم بمرحله الجعل وللملاك

فى مرحله المبادئ كالاستطاعه المأخوذه فى لسان الآيه المباركه فى موضوع وجوب الحج فأنها ظاهره فى انها قيد لوجوب الحج وشرط له كما انها قيد لاتصاف الحج بالملاك فاذاً الاستطاعه كما انها شرط لوجوب الحج فى مرحله الجعل كذلك شرط لاتصاف الحج بالملاك والمصلحه شرط لكليهما ولا شبهه فى هذا الظهور وهو ظهور عرفى مستند الى حاق اللفظ

الظهور الثانى العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم فانه ظاهر انه فى تمام الموضوع للحكم وان الحكم يدور مداره وجودا وعدما حدوثا وبقاءا وهذا الظهور مستندا الى مقدمات الحكمه فانه بضميمه مقدمات الحكمه يثبت ان هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع تمام الموضوع للحكم والحكم يدور مداره حدوثا وبقاء وجودا وعدما وحيث ان الظهور الاول مستند الى حاق اللفظ والظهور الثانى مستند الى مقدمات الحكمه فالظهور الاول اقوى من الظهور الثانى واظهر من الظهور الثانى فلابد من تقديمه عليه تقديم ظهور الاول على ظهور الثانى فانه من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فان حمل الظاهر على الاظهر وحمل الاضعف على الاقوى من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فعندئذ لابد من حمل الظاهر على الاظهر الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى وما نحن فيه كذلك فان عنوان البئر المأخوذ فيث لسان الصحيحه ظاهر فى انه قيد للاعتصام فى مرحله الجعل وللملاك فى مرحله المبادئ ولا شبهه فى هذا الظهور وهو مستند الى حاق اللفظ ، واما ظهور المفهوم وهو عباره عن الماء الذى لا يكون كرا فان الروايات التى تدل على ان الماء اذ بلغ حد الكر لا ينفعل بالملاقات فمفهوم هذه الروايات الماء الذى لا يكون كرا ينفعل بالملاقات فالموضوع هو الماء الذى لا يكون كرا واطلاق هذا الموضوع قد ثبت بمقدمات الحكمه فانه بضميمه مقدمات الحكمه يثبت اطلاق هذا الموضوع وشموله لجميع اقسام الماء القليل سواء كان فى البئر ام خارج البئر يشمل جميع الاقسام فاذاً ظهور الثانى مفهوم روايات الكر مستند الى مقدمات الحكمه اما الظهور الاول فهو مستند الى حاق اللفظ وهو ظهور عرفى وهو اقوى من الثانى فلابد م حمل الثانى على الاول ورفع اليد عن ظهوره بقرينه الاظهر الذى من احد موارد الجمع الدلالى العرفى ، هذا كله بحسب الكبرى ولكن تقدمه المناقشه فى مثل هذه الكبرى وان عقدنا على هذه الكبرى فى الدورات السابقه ولكن عدلنا عنها فى مبحث التعارض والترجيح وذكرنا هناك ان كل ظهورٍ تصديقى سواء كان بلحاظ الاراده الاستعماليه او بلحاظ الاراده الجديه فهو بحاجه الى مقدمه خارجيه ولا يمكن ان يكون الظهور مستند الى حاق اللفظ بالوضع فان الظهور المستند الى حاق اللفظ بالوضع هو الظهور التصورى فهو مستند الى حاق اللفظ بالوضع ولا يتوقف على أى مقدمه خارجيه واما الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه يتقوف على كون المتكلم ملتفت ومختارا وكان فى مقام البيان فاذا تمه هذه المقدمات انعقد ظهور تصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه واذا لم يكن المتكلم مختارا او لم يكن فى مقام البيان او لم يكن ملتفتا فلا ينعقد لكلامه ظهور ، واما اذا كان الظهور التصديقى بلحاظ الجديه النهائيه يتوقف على مقدمه زائده وهى عدم نصب المتكلم قرينه متصله بالكلام فاذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله بالكلام فعندئذ ينعق للكلام ظهور تصديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ومن هنا يكون المخصص المتصل مانع عن ظهور العام فى العموم ولا ينعقد ظهور العام فى العموم مع ان العام موضوع للعموم مع ذلك الظهور تصديقى بلحاظ الاراده الجديه لا ينعقد اذا كان هناك مخصص متصل فانه مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم كما ان المقيد المتصل مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق فاذا تمت هذه المقدمات فى كلا الطرفين فان الظهور ينعقد فاذا تمت هذه المقدمات فى الصحيحه فظهور الصحيحه ينعقد فى الاطلاق وكذلك اذا تمت من ناحيه المفهوم فظهور المفهوم ينعقد فى الاطلاق الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه فاذا تحقق الظهور فترجيح احدهما على الاخر بحاجه الى مرجح فان كليهما ظهور وكلا الظهورين بحاجه الى مقدمات سواء اكان ظهور العام فى العموم او ظهور المطلق فى الاطلاق اما كون تقديم المفهوم على الصحيحه يستلزم الغاء هذا العنوان وهذا صحيح ولكنه

لا ينطبق على المقام اذ لا شبهه فى ان عنوان البئر ليس له خصوصيه وانما اخذ هذا العنوان لأجل المعرفيه والمشيريه الى واقع ماء البئر اذ لا يحتمل عرفا وارتكازا ان هذا ماء البئر فهو عاصم واذا خرج من البئر فهو غير عاصم ينفعل بالملاقات فان الارتكاز العرفى القطعى شاهد على عدم الفرق من هذه الناحيه بين ماء البئر وغيره كما ان ماء خارج البئر اذا كان قليلا ينفعل بالملاقات كذلك اذا كان لفى البئر وكان قليلا ينفعل بالملاقات فان غير محتمل بمقتضى الارتكاز العرفى ان هذا الماء ما فى البئر فهو عاصم ولا ينفعل بالملاقات واما اذا خرج من البئر فهو غير عاصم وينفعل بالملاقات وهذا غير محتمل فاذاً عنوان البئر ليس له موضوعيه وخصوصيه ولهذا تقع المعارضه بينهما فاذاً لابد من تقديم المفهوم على الصحيحه بمقتضى الارتكاز العرفى فان المرتكز ان العاصم انما الماء اذا بلغ حد الكر ولا ينفعل بالملاقات واما اذا لم يبلغ حد الكر فهو غير عاصم وينفعل بالملاقات بلا فرق بين ما كان فى البئر او خارج البئر فان اصناف الماء القليل فاذا لا بد من تقديم المفهوم فى مورد الاجتماع على الصحيحه وتقيد اطلاق الصحيحه ماء البئر واسع لا يفسده شيء تقيد ذلك بما اذا كان ماء الكر كما هو المرتكز بأذهان العرف

الی هنا قد تبین ان العام قد یعارض مع المفهوم الموافق وقد یعارض مع مفهوم المخالفه وهذه المعارضه تسری من المفهوم الی المنطوق ومن هنا لا- فرق بین ان یکون العام معارض بین المنطوق او کان معاض مع المفهوم فعلی کلا- التقدیرین فاذا کان معارض مع المفهوم تسری الی المعارضه الی المنطوق واذا کان معارض مع المنطوق تسری المعارضه الی المفهوم سواء کان المعارضه بین العموم والخصوص والمطلق او من باب التباین

تخصیص عمومات الکتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصیص عمومات الکتاب والسنه

المعروف والمشهور بین الاصحاب جواز تخصیص عمومات الکتاب ومطلقاته بخبر الواحد بعد حجیته وقد نسب الخلاف الی العامه فقط ولکن لا- حاجه الی البحث الی وجود المخالف فان تخصیص الکتاب عموم الکتاب او السنه بخبر الواحد موافق للقاعده فلا حاجه الی البحث عن ان هناک مخالف او لا ، لا شبهه فی ان خبر الواحد لا یکون مخالف لسند الکتاب اذ لا تنافی بین کون الخبر قطعی سندا وصادرا عن المولی جزما وبین الکتاب والمعارضه والمخالفه انما هی فی موردین

المورد الاول ان دلیل حجیه خبر الواحد سندا معارض لدلیل حجیه عموم الکتاب دلالهً فالتعارض بین حجیه اصاله الصدور وبین دلیل حجیه اصاله العموم فالتعارض انما هو بینهما

المورد الثانی التعارض والتخالف انما هو بین دلاله الخبر علی المعنی الخاص ودلاله الکتاب علی المعنی العام فالتعارض بالعموم والخصوص المطلق والمخالفه انما هی بینهما ففی هذین الموردین یکون التعارض بین خبر الواحد وبین عموم الکتاب واطلاقه وهذا التعارض فی کلا الموردین غیر مستقر ولا یسری من مرحله الدلاله الی مرحله السند فهذا التعارض تعارض غیر مستقر ویمکن علاجه

ص: ۱۴۸

اما المورد الاول فلا- شبهه فی تقدیم حجیه خبر الواحد سندا علی دلیل حجیه عموم الکتاب دلالهً وانما الکلام فی وجه هذا التقدیم هل هو بنحو الحکومه او بنحو الورود بمعنی ان الخبر الواحد بعد حجیته کخبر الثقه او خبر العدول هل هو حاکم علی عموم الکتاب والسنه او انه وارد علیه فیه قولان

القول الاول ان الخبر الواحد بدلیل حجیته حاکم علی دلیل حجیه اصاله العموم فی الکتاب والسنه او اصاله الاطلاق فیهما فدلیل حجیه خبر الواحد سندا حاکم علی دلیل حجیه اصاله العموم دلاله فی الکتاب والسنه وقد اختار هذا القول مدرسه المحقق النائینی قدس سره وقد افاد فی وجه ذلک السید الاستاذ قدس سره بتقریب ان المجعول فی باب الاماره هو الطریقه والکاشفیه عن الواقع فمعنی ان خبر الثقه حجه یعنی ان الشارع جعله علم تعبدیا فخبر الثقه بعد حجیته علم تعبدی ویترتب علیه اثار العلم بعد حجیته والمفروض ان الشک مأخوذ فی مفهوم اصاله العموم فأنها انما تجری فی ما اذا کان الشک فی مراد المتکلم هل هو

العام او الخاص او اذا شک فی ان هذا الفرد خرج عن العام او لم یخرج یعنی ان هذا الفرض مراد او غیر مراد فاذا شک فی مراد المتکلم فالمرجع هو اصاله العموم فالشک فی المراد مأخوذ فی مفهوم اصاله العموم وعلی هـذا فاذا کان خبر الواحـد کخبر الثقه او خبر العدل اذا کان علما تعبدیا بحکم الشارع فهو رافع لموضوع اصاله العموم تعبدا وهذا معنی حکومته علی اصاله العموم فان موضوع دلیل حجیه اصاله العموم مقرون بالشک فی المراد فالشک فی المراد قـد اخـذ فی موضوعه فموضوعه مقید بالشک فی المراد وخبر الواحـد بعـد حجیته رافع لهـذا الشک تعبـدا فمن هـذه الناحیه یکون حاکما علیها فاذاً دلیل حجیه خبر الواحد حاکم علی دلیـل حجیه اصـاله العموم ورافع لموضوعه تعبـدا ، وذکرنـا ان عمـده الـدلیل علی حجیه اخبار الثقه هی السـیره القطعیه من العقلاء الممضاه شـرعا فان السـیره القطعیه من العقلاء قد جرت علی حجیه اخبار الثقه وانها علم تعبدا فاذاً یکون خبر الواحد بعد حجیته حاکم علی دلیل حجیه اصاله العموم هکذا ذکره السید الاستاذ قدس سره ، ولکن للمناقشه فیه مجال فتقدم الاشاره الیه

اولاـ ان الجعل فى مقام الثبوت غير معقول فان كاشفيه خبر الثقه عن الواقع وطريقيته الى الواقع ذاتيه الى الخبر وتكوينيه فان خبر الثقه فى نفسه كاشف عن الواقع وطريق له وهذه الطريقه الظنيه ذاتيه للخبر وتكوينيه وهذه الطريقيه النوعيه الذاتيه لأخبار الثقه هى سبب لبناء العقلاء على العمل بها فان بناء العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا مبرر والمبرر لبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقه دون اخبار غير الثقه هو اقربيتها الى الواقع نوعا وكاشفيتها الى الواقع نوعا اقوى من طريقيه غيرها فمن هذه الناحيه قد بنا العقلاء على العمل بها فاذاً لا ـ جاعله فى المقام ولا مجعول لا من قبل العقلاء فانهم ليس من شأنهم جعل الاحكام الشرعيه ولا ـ من قبل الشارع فان مقبل الشارع امضاء هذه السيره ويكفى فى الامضاء سكوت المولى عن عمل اتباعه بالسيره اذا عمل اتباعه من العقلاء بالسيره القطعيه وعمل بأخبار الثقه والمولى ساكت عن ذلك كفى هذا فى امضاء هذه السيره فاذا كانت السيره ممضات ينتزع منها حجيه هذا الخبر الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه لا بمعنى جعل الطريقه ، وعلى هذا فجعل الشارع طريقه اخبار الثقه لغو فان الطريقه الاعتباريه المجعوله من قبل الشارع لا ـ تؤثر فى طريقيه اخبار الثقه لا توجب طريقيه اخبار الثقه فان الامر الاعتبارى يستحيل ان يكون مؤثر فى الامر التكوينى لان الامر الاعتبارى لا وجود له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن فكيف يعقل ان يكون مؤثرا فى الامر التكوينى الخارجى فاذا جعل الحجيه بمعنى الطريقه والكاشفيه مجرد لقلقه لسان وبلا مبرر ويكون جزافا وهذا مستحيل من المولى الحكيم فاذاً الجعل فى نفسه فى مقام الثبوت غير معقول ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه امر معقول فى مقام الثبوت الا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات فان عمده الدليل على حجيه اخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاء ومن الواضح ان عمل العقلاء ليس جعلاـ عمل خارجى العقلاء يعملون بأخبار الثقه والشارع امضى بذلك وامضاء الشارع ليس جعلا فانه يكفى بالإثبات سكوت المولى عن عمل اتباعه بالسيره فاذا سكت عن عمل اتباعه فى السيره ولم يردع فهذا السكوت كاشف عن الامضاء

واما الآيات والروايات التى استدل بها على حجيه اخبار الثقه او اخبار العدول فعلى تقدير تسليم دلاله تلك الآيات على حجيه اخبار الثقه وتسليم ان هذه الآيات والروايات تدل على ذلك والا ذكرنا فى محله ان الآيات والروايات لا تدل على حجيه اخبار الثقه فالدليل الوحيد على حجيه اخبار الثقه هو السيره العقلائيه على تقدير تسليم ان الآيات والروايات تدل على حجيه اخبار الثقه الا ـ ان مفادها ليس تأسيس للحجيه بل مفادها تقرير لبناء العقلاء وامضاء لبناء العقلاء وليسم مفاد تلك الآيات والروايات جعل الحجيه تأسيسا بل مفادها تقريرُ لبناء العقلاء وامضاء للسيره العقلائيه ، ويظهر ذلك من بعض الروايات فانه قد ورد فى صحيحه السؤال عن ان يونس ابن عبد الرحمان ثقه اخذ عنه معالم دينى ، فيظهر من ذلك قول الثقه حجه ارتكازا ولهذا لم يسأل عن حجيه خبر الثقه انما سئل عن وثاقته هل هو ثقه حتى يؤخذ عنه معالم دينى او انه ليس بثقه فهذا يدل بوضوح ان حجيه خبر الثقه امر مرتكز بالأذهان ولهذا لم يسئل عن حجيته انما سئل عن وثاقه الراوى فاذا هذه الآيات والروايات على تقدير تسليم على انها تدل على حجيه اخبار الثقه فمفادها ليس تأسيسا بل مفادها لسيره العقلاء وتقريرا لها هذا اولا

وثانيا مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان معنى الحجيه هو جعل الطريقه هو الكاشفيه عن الواقع سلمنا ذلك الا انه لا فرق بين حجيه اصاله الصدور وحجيه اصاله العموم كما ان حجيه الخاص وهو خبر الواحد كما ان حجيته بمعنى جعل الطريقيه والكاشفيه وانه علم تعبدا كذلك جعل حجيه اصاله العموم أى عموم الكتاب حجيته بمعنى الطريقيه والكاشفيه وانه علم تعبدا فلا فرق من هذه الناحيه بين حجيه الخاص سندا وحجيه العام دلالهً فان معنى الحجيه جعل الطريقه والكاشفيه والعلميه فاذاً كما ان الخاص علم تعبدا فكذلك العام علم تعبدا وعليه فلا يكون المأخوذ فى موضوع دليل حجيه العام الشك فى المراد فان دليل حجيه العام يدل على ان العام علم تعبدى كما ان دليل حجيه الخاص يدل على ان الخاص علم تعبدى فاذا كان كل منهما علم فلا وجه للحكومه دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام فان الدليل الخاص لا يكون رافعا لموضوع دليل حجيه العام فان دليل حجيه الخاص مفاده انه الخاص علم وكذلك دليل حجيه العام مفاده ان العام علم تعبدى وكلاهما علم فاذاً لا موضوع للحكومه أى حكومه الخاص على العام .

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

تحصل مما ذكرنا انما ذكره المحقق النائينى قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره من ان دليل حجيه الخاص حاكما على دليل حجيه العام فان ذلك مبنى على مسلكهما فى باب حجيه الامارات فان مسلكهما فى هذا الباب ان الحجيه انما هى جعل الطريقيه والعلميه التعبديه ومعنى حجيه الخاص ان الشارع جعل الخاص علما تعبديا فاذا كان الخاص علما تعبديا فهو رافع لموضوع العام تعبدا وهو معنى الحكومه فان دليل الحاكم رافع لدليل المحكوم تعبدا وحيث ان موضوع دليل حجيه العام مقيد بالشك فى المراد والشك مأخوذ فى موضوعه ودليل حجيه الخاص رافع لهذا الشك تعبدا فمن اجل ذلك يكون تقديمه عليه من باب الحكومه ، هكذا ذكره المحقق النائينى وكذا السيد الاستاذ قدس سره

وذكرنا ان هذا المبنى لا يمكن المساعده عليه فان هذا المبنى غير تام ثبوتا واثباتا ولا يمكن الالتزام بان معنى الحجيه هو جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبديه فان هذا الجعل فى مقام الثبوت لغوا ولا يزيد على طريقيه الامارات شيء ولا يجعلها علما فالإمارات باقيه على حالها سواء كان جعل من الشارع او لم يكن ولهذا يكون هذا الجعل مجرد لقلقه لسان فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم على تفصيل يأتى بحثه فى مبحث حجيه الخبر الواحد ، ومع الاغماض عن مقام الثبوت فلا دليل عليه فى مقام الاثبات فان عمده الدليل بل الدليل الوحيد على حجيه الامارات السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا فان هذه السيره جاريه على العمل بإخبار الثقه دون غيرها وبظاهر الالفاظ دون غيرها والشارع امضى هذه السيره ومن الواضح ان هذه السيره عباره عن عمل العقلاء وليس فيها جعل من قبل العقلاء وامضاء الشارع لا يستلزم الجعل فانه يكفى فيء الامضاء سكوت الشارع فاذا سكت عن عمل اتباعه عن العمل بهذه السيره فانه امضاء لها فان الامضاء لا يحتاج الى التصريح يكفى سكوت المولى فاذاً دليل الحجيه فى مقام الاثبات ليس مفاده جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبديه ومع الاغماض عن ذلك ايضا وسلمنا ان مفاد ادله الحجيه هو جعل الطريقيه وجعل الكاشفيه والعلميه التعبديه ولكن نتيجه ذلك ان الشارع كما جعل الخاص حجه وعلما تعبديا كذلك جعل العام علما تعبديا فان دليل حجيه الخاص يدل على ان الخاص علما تعبدى معنى حجيته انه علم تعبدى ودليل حجيه العام يدل على ان العام علم تعبدى فان معنى حجيته انه علم تعبدى والمفروض ان الدليل على حجيه كليهما واحد وهو سيره العقلاء فاذا كان الدليل على الحجيه واحد فهذا الدليل كما يدل على ان الخاص علم تعبدى كذلك يدل على ان العام علما تعبديا فاذا كل منهما يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر فان موضوع كل منهما فى مقام الثبوت مقيد بالجعل لاستحاله جعل الحجيه للعالم اذ لا معنى لجعل الحجيه للعالم بالواقع فلا محال يكون جعل الحجيه للجاهل بالواقع وللشاك فيه فاذا موضوع كل من الخاص والعام أى دليل حجيه الخاص ودليل حجيه العام فى مقام الثبوت مقيد بالجهل والشك فاذاً كل منهما أى من العام والخاص بعد حجيته يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر ، وما هو الوجه فى ان الخاص رافع لموضوع العام دون العكس النتيجه انما ذكره المحقق النائينى قدس سره وكذلك السيد الاستاذ قدس سره غير تام فان كل منهما امر تعبدى يصلح ليكون رافع لموضوع الاخر فيقع التعارض بينهما والتهافت على هذا فالنتيجه ان ما ذكره قدس سره من الحكومه فلا يمكن المساعده عليها

والصحيح فى المقام ان يقال ان دليل حجيه الخاص وارد على دليل حجيه العام وتقديمها عليه من باب الورود لا ـ من باب الحكومه فان موضوع دليل حجيه العام مقيد بعدم ورود المخصص عليه فالموضوع مقيد بهذا القيد العدمى وهو عدم ورود المخصص عليه فاذا ورد المخصص عليه انقلب العدم الى الوجود ويرتفع موضوع العام بارتفاع قيده وجدانا وهذا هو معنى الورود فان الدليل الوارد رافع لدليل المورود وجدانا ، وعلى هذا فموضوع العام لا ـ يخلو اما ان يكون مطلقا فى مقام الثبوت والواقع او يكون مقيدا بعدم ورود الخاص عليه وبعدم وجوب القرينه على الخلاف فى الواقع ومقام الثبوت او لا هذا ولا ذاك ، اما الاحتمال الثالث فهو مستحيل لاستحاله الاهمال قدفى الواقع من المولى الحكيم الملتفت الى الواقع بتمام خصوصياته فالإهمال منه غير معقول ومستحيل فاذاً بطبيعه الحال الواقع اما مطلق او مقيد فموضوع العام فى الواقع اما مطلق او مقيد ولا يمكن اطلاقه لاستحاله الجمع بين كون الموضوع العام فى الواقع مطلقا وبين الخاص لا ـ يمكن الجمع بينهما بين وجوب الاكرام مطلقا وبين عدم وجوبه عن العلماء الفساق لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الثبوت والواقع فلا يمكن ان يكون موضوع العام مطلقا أى سواء اكان هناك مخصص او لا فهذا غير معقول فلا محال ان يكون مقيدا فيتعين الاحتمال الثانى وهو كون موضوع العام مقيدا لعدم وجود القرينه على الخلاف وبعدم ورود المخصص عليه فعندئذ اذا ورد عليه المخصص فهو رافع لموضوعه بارتفاع قيده وجدانا وهذا هو معنى الحكومه

فاذاً دليل حجيه الخاص وارد على دليل حجيه العام ورافع لموضوعه بارتفاع قيده وجدانا وبكلمه ثانيه ان حجيه العام فى طول العام لابد من افتراض وجود العام فى المرتبه السابقه ليكون دليل الحجيه شامل له وكذا حجيه الخاص فى طول الخاص لابد من افتراض وجود الخاص اولا أى فى المرتبه السابقه لكى يكون دليل حجيته شاملا له وعلى هذا فاذا شمل دليل حجيه الخاص ودل على حجيته اتصف الخاص بالقرينيه للعام عرفا لفرض ان الخاص قرينه على التصرف فى العام ومفسر للمراد النهائى الجدى من العام فاذا كان الخاص مشمولا لدليل الحجيه اتصف بالقرينيه وعندئذ اذا شمل دليل الحجيه العام فبطبيعه الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم القرينه على الخلاف لا محال ان يكون مقيدا بعدم القرينه على الخلاف فان القرينه مفسره لبيان المراد النهائى من العام ومقيده له فشمول دليل الحجيه للعام لا محال يكون معلقا على عدم القرينه وعلى عدم وجود الخاص فان وجود الخاص رافع لدليل حجيه العام بارتفاع قيده لأنه معلق على عدم وجود الخاص فاذا وجد الخاص وكان مشمول لدليل الحجيه يرتفع المعلق بارتفاع المعلق عليه وجدانا وهذا هو معنى ورود دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام فالنتيجه ان تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام انما بالورود ، واما تقديم الخاص على العام انما هو بالقرينيه فالخاص تقدم على العام وهذا التقديم يكون بالقرينيه فان الخاص بنظر العرف قرينه على العام ومفسر للموارد النهائى الجدى من العام ولهذا لا يرى العرف التعارض بين العام والخاص فلا ـ معارضه بينهما فان العرف لا يرى التعارض بين القرينه وحيث ان الخاص قرينه على العام فلا يرى التعارض بينهما فتقديم الخاص على العام انما هو بالقرينيه واما تقديم حجيه الخاص على دليل حجيه العام انما هو بالورود .

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

الى هنا قد تبين ان دليل الحجيه اذا شمل الخاص اتصف الخاص بالقرينيه على التصرف فى العام وذكرنا ان معنى قرينيه الخاص على العام انها مفسره لبيان المراد الجدى النهائى من العام ويدل على ان المراد منه الخاص أى المقيد بعدم وجود الخاص او المقيد بعدم وجود القيد فى الواقع فاذا اتصف الخاص بالقرينيه فهو مفسر له وحينئذ بطبيعه الحال يكون شمول دليل الحجيه فى العام معلق على وجود الخاص او على عدم وجود المقيد اذ لا يمكن ان يكون دليل حجيه العام مطلقا والا لزم التعارض بينهما أى بين دليل حجيه العام ودليل حجيه الخاص فى الواقع وهذا خلف فرض ان الخاص قرينه على العام ومبين للمراد الجدى النهائى من العام اما بنحو الحكومه او بنحو الورود فلا يعقل التعارض بينهما فلا محال ان يكون شمول دليل الحجيه للعام معلق على عدم وجود الخاص على خلافه فاذا جاء الخاص فهو رافع للمعلق بارتفاع المعلق عليه وجدانا فان الخاص اذا جاء ينقلب موضوع العام بانقلاب قيده من العدم الى الوجود وهذا امر وجدانى فمن اجل ذلك يكون تقديم دليل حجيه الخاص واردا على دليل حجيه العام

والخلاصه ان التعارض فى المقام بين سند الخاص ودلاله العام السند الخاص ظنى ودلاله العام عام الكتاب ايضا ظنى والتعارض بينهما فاذا شمل دليل الحجيه لسند الخاص فتكون دلالته قرينه على التصرف فى العام فتكون دلالته قرينه على التصرف فى العام وتدل على ان المراد الجدى النهائى من العام هو المقيد بعدم الخاص فى الواقع فاذا لا محال يكون دليل حجيه العام مقيد بعدم وجود الخاص فاذا جاء الخاص انقلب هذا القيد العدمى الى القيد الوجودى وجدانا وهذا هو معنى الورود ولا يمكن ان لا تكون دلاله الخاص قرينه اذ لو لم تكن دلاله الخاص قرينه فاذا شمل دليل حجيه الخاص سند الخاص ويدل على انه صادر من المولى فدلالته لولم تكن قرينه فى التصرف فى العام لزم من ذلك وقوع التعارض بين سند الخاص وسند العام فان الجمع العرفى عندئذ لاـ يمكن بين الخاص والعام اذا لم يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما فبطبيعه الحال يسرى التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند فيقع التعارض بين سند الخاص وسند العام ، وحيث ان سند العام قطعى فان سند الكتاب قطعى فاذاً يدخل الخاص فى الروايات المخالفه للكتاب والروايات المخالفه للكتاب لا تكون حجه فأنها تدخل فى الروايات التى تدل على ان ما خالف الكتاب زخرف او باطل او لم اقله او لم يصدر منا ما خالف الكتاب زخرف وباطل فاذاً الدليل الخاص يدخل فى تلك الروايات فهو لا يكونه حجه من جهه انه مخالف للعام فلولم تكن دلاله الخاص قرينه على التصرف فى دلاله العام فيقع التعارض بين سند الخاص وسند العام فان الجمع العرفى اذا لم يمكن بين الدليلين يسرى التعارض الى مرحله السند وحيث ان الخاص ظنى السند والعام قطعى السند فالخاص يدخل فى الاخبار المخالفه للكتاب والسنه والاخبار المخالفه لا تكون حجه فأنها زخرف او باطل او لم يصدر من الائمه الاطهار عليهم السلام او لم يصدر من الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم فلا يمكن بمقتضى الروايات ان يصدر منه او من الائمه الاطهار ما يخالف الكتاب هذا غير ممكن لذا هذه الروايات تدل بهذه اللسنه الشديده ما خالف الكتاب باطل او لم اقله فلذلك تكون دلاله الخاص قرينه على التصرف فى دلاله العام وتدل على ان المراد من العام هو الخاص أى المقيد بعدم وجود الخاص فاذا جاء الخاص انقلب القيد العدمى الى القيد الوجودى وجدانا وهذا معنى الورود

ص: ۱۵۴

ثم ان الحجيه المجعوله للسند والدلاله فان الحجيه مجعوله للسند والدلاله معا هل هو حجيه واحده مجعوله لمجموع السند والدلاله او ان هنا حجيتان متلازمتان احداهما مجعوله للسند والاخرى مجعوله للدلاله غايه الامر انهما متلازمان فلا يمكن انفكاك احداهما عن الاخر ، وقد تقدم ان الظاهر هو ان المجعول حجيه واحد لمجموع السند والدلاله فان الدليل على حجيه السند والدلاله دليل واحد وهو السيره القطعيه من العقلاء او الروايات الدليل على حجيه السند والدلاله دليل واحد وهو يدل على حجيه كليهما معا اذ لا يمكن ان يكون السند حجه والدلاله لا تكون حجه فانه لغو ، فان حجيه السند بدون حجيه الدلاله لغو وكذا لا يمكن حجيه الدلاله بدون حجيه السند وهذا لا يمكن فمن اجل ذلك حجيه السند حجيه الدلاله حجيه واحده فالمجعول حجيه واحده لمجموع السند والدلاله بدليل واحد وهو سيره العقلاء او الروايات فمن اجل ذلك الدليل اذ شمل سند الخاص فدلالته لابد ان تكون حجه ولا يمكن شمول حجيه السند طالما لم تكون دلالته حجه كما اذا فرضنا انه لا يمكن شمول دليل الحجيه لخبر الثقه مع حمله على التقيه طال لم تكن قرينه على ذلك وكذلك لا يمكن شمول دليل خبر الثقه سندا بعدم انكار العمل بظاهره التعبد بالسند انما هو من جهه العمل بدلالته ولا يمكن التعبد بالسند بدون العمل بدلالته الا اذا كانت هناك قرينه عرفيه كما اذا شمل دليل الحجيه العام ولكن هناك قرينه عرفيه تدل على ان المراد من العام الخاص او دليل الحجيه يشمل المطلق ولكن هناك دليل يدل على ان المراد منه المقيد فى الواقع هذه القرينه العرفيه اذا كانت هناك قرينه عرفيه على خلاف الظاهر فدليل الحجيه يشمل هذا الخبر سندا مع وجود القرينه على خلاف ظاهره كما هو العام فى الخاص او فى الغير العام والخاص اذا كان هناك قرينه على ان المراد منه المعنى المجازى ليس المعنى الحقيقى واما اذا لم تكن هناك قرينه عرفيه على ذلك فلا يمكن شمول دليل الحجيه للخبر لسند الخبر مع الغاء دلالته هذا غير ممكن لأنه لغو فلا يمكن التعبد بالصدور بدون التعبد بدلالته لان كلا التعبدين واحد مجعول من قبل الشارع بجعل واحد لمجموع السند والدلاله

ص: ۱۵۵

الی هنا قد تبین انه لا مانع من تخصیص عام الکتاب بخبر الواحد او تقید اطلاقه بخبر الواحد ، وهنا مجموعه من الشبهات نتکلم بها انشاء الله

تخصیص عمومات الکتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصیص عمومات الکتاب والسنه

الی هنا قد انتهینا من جواز تخصیص عموم الکتاب بخبر الواحد تقید مطلقاته وکذلک الحال بالنسبه الی السنه بقی هنا مجموعه من الشبهات حول هذه المسأله

الشبهه الاولی ان الکتاب قطعی السند والخبر ظنی السند فکیف یعقل ان یکون الظنی معارض للقطعی فضلا عن تقدیمه علیه ، والجواب عن هذه الشبهه انه لا تنافی بین سند الکتاب وسند الخبر ولا مانع من صدور الخبر ایضا فان الصدور فی العام والخاص لا تنافی بینهما معا فاذا لا تنافی بین سند الکتاب القطعی وبین سند الخبر فلا تنافی بینهما والتنافی بینهما فی موردین

الاول التنافی بین دلیل حجیه سند الخبر وبین دلیل حجیه دلاله الکتاب فان دلاله الکتاب ظنیه فحجیتها بحاجه الی دلیل فاذاً یقع التنافی بین حجیه دلاله الکتاب من عموم او اطلاق وبین دلیل حجیه سند الخبر

المورد الثانی التنافی والتعارض بین دلاله الخبر وبین دلاله الکتاب فان کلتا الدلالتین ظنیه وبحاجه الی دلیل فاذاً یقع التعارض والتنافی بین دلاله الخبر وبین دلاله الکتاب فالتنافی فی احد هذین الموردین ، واما المورد الاول فقد تقدم الکلام فیه وسوف یأتی بحثه تفصیلا فی مبحث التعادل والترجیح ان دلیل حجیه سند الخبر وارد علی دلیل حجیه الکتاب فان حجیه عموم الکتاب مقیده بعدم ورود التخصیص علیه فاذا کانت حجیته مقیده بعدم ورود التخصیص علیه فاذا ورد التخصیص علیه فهو رافع لموضوع العام لارتفاع قیده وجدانا وهذا معنی ان دلیل حجیه سند الخبر وارد علی دلیل حجیه دلاله الکتاب فان دلیل حجیه دلاله الکتاب مقید ودلیل حجیه سند الخبر رافع لموضوع دلیل حجیه الکتاب بارتفاع قیده وجدانا فان حجیه عموم العام مقیده بعدم ورود التخصیص علیه فاذا ورد التخصیص علیه فهو رافع لموضوع الحجیه بارتفاع قیده وجدانا فان عدم ورود التخصیص یبدل بورود التخصیص علیه فلهذا یکون التقدیم من باب الورود واما المورد الثانی فأیضا تقدم ان دلاله الخبر بما انها خاصه ودلاله الکتاب بما انها عامه والخاص بنظر العرف قرینه علی العام فاذا دل الدلیل علی حجیه الخاص فهو یصلح لان یکون قرینه للتصرف فی العام ولبیان المراد الجدی النهائی منه فیکون التقدیم من باب القرینیه فالخاص حیث انه قرینه بنظر العرف علی العام ومفسر للمراد الجدی النهائی منه فاذا کان حجه فهو یصلح لان یکون قرینه علیه ومن الواضح ان العرف لا یری التنافی والتعارض بین القرینه وذیها ویری ان القرینه مفسره لبیان المراد من العام او من المطلق فمن اجل ذلک لا تنافی بینهما

ص: ۱۵۶

فالنتیجه ان التنافی والتعارض فی کلا الموردین غیر مستقر ولا یسری من مرحله الدلاله الی مرحله السند فالتعارض والتنافی

بينهما فى كلا الموردين غير مستقر ويرتفع فى المورد الاول بالورود وفى المورد الثانى بالقرينيه

الشبهه الثانيه ان الدليل على حجيه خبر الواحد الاجماع وحيث ان الاجماع دليل لبى فلا اطلاق له فاذاً الاجماع حيث انه دليل لبى ولا اطلاق له فلا يشـمل الخبر المخالف للكتاب من الاول فان القدر المتيقن منه حجيه الاخبار الغير المخالفه للكتاب والسنه واما الاخبار المخالفه للكتاب والسنه فشمولها للأجماع من الاول غير معلوم لان الاجماع دليل لبى فلا اطلاق له فاذا لم يكن له اطلاق فالقدر المتيقن منه حجيه الاخبار التى لا تكون مخالفه للكتاب والسـنه ، والجواب عن هذه الشـبهه واضح اولا انه لا يكون الدليل على حجيه خبر الواحـد الاجماع فالإجماع لا يكون دليل على حجيه الخبر الواحـد فان عمـده الدليل على حجيه الخبر الواحد بل الـدليل الوحيـد على حجيته السيره القطعيه الجـاريه بين العقلاـء فى العمل بأخبار الثقه ومن اجل ذلك اذا كان المخبر ثقه يعمل بخبره ارتكازا بدون السؤال فحجيه اخبار الثقه امر مرتكز فى اذهان العقلاء وهذه السـيره ثابته قبل ورود الشرع والشريعه فان سيره العقلاء جاريه على العمل بأخبار الثقه فى احكامهم فى امور معاشـهم وبعـد ورود الشـرع لم يرد ردع من الشارع عن هذه السـيره ويكفى فى امضاء الشارع لهذه السـيره عدم ورود الردع عنها وحيث لم يرد ردع من الشارع للسيره فأنها ممضاه شرعا فهى متلبسه بلباس الدليل الشرعى فتكون دليل شرعى على حجيه اخبار الثقه وان اخبار الثقه حجه ، وذكرنا فى محله ان الروايات التى استدل بها على حجيه اخبار الثقه وكذلك الآيات التى استدل بها على حجيه اخبار الثقه فمفاد هذه الروايات ليس تأسيسا وكذلك مفاد الآيات ليس تأسيسا بل هو الزام وتأكيـد وتقرير للسـيره القطعيه الجاريه بين العقلاء الموافقه للارتكاز النفسـى فاذاً الدليل اللفظى من الآيـات والروايـات التى اسـتدل بها على حجيه اخبار الثقه او اخبار العـدول فانه لو تمه دلاله هـذه الروايات او تمه دلاله هـذه الآيات على حجيه اخبار الثقه فهى تأكيـد وامضاء للسـيره وليس مفادها التأسـيس ، فالنتيجه ان الـدليل على حجيه اخبار الثقه هى السـيره القطعيه من العقلاء وهذه السـيره جاريه على العمل بأخبار الثقه سواء اكانت موافقه للكتاب والسنه فى الشريعه المقدسه او لم تكن موافقه للكتاب والسنه فى الشريعه المقدسه فاذاً لا اصل لهذا الاشكال

الشبهه الثالثه قد ورد فی مجموعه من الروایات ان ما خالف کتاب الله فهو زخرف وباطل او لم اقله ما لا یوافق کتاب الله فهو زخرف فهذه المجموعه من الروایات تنص بوضوح علی ان الخبر المخالف للکتاب والسنه او غیر الموافق للکتاب والسنه فهو لیس بحجه فهو زخرف وباطل وبعضها لم اقله واقرأ بعض الروایات

منها صحیحه ایوب ابن راشد عن ابی عبد لله علیه السلام «ما لم یوافق من الحدیث القران فهو زخرف» (۱) [۱]

فان هذه الصحیحه تدل بوضوح ان کل حدیث لا یوافق القران فهو زخرف اذ لیس بحجه

منها صحیحه ایوب ابن الحر قال: سمعت ابا عبد لله علیه السلام یقول «کل شیء مردود الی لکتاب والسنه وکل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف» (۲) [۲]

ومنها صحیحه هشام ابن الحکم: عن ابی عبد لله علیه السلام قال «خطب النبی صلی الله علیه واله وسلم بمنی وقال یأیها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته وما جاءکم عنی یخالف کتاب الله فلم اقله» (۳) [۳]

فان هذه الصحیحه واضحه الدلاله علی ان الحدیث الذی جاء وکان غیر موافق لکتاب الله ومخالف لم یصدر من الرسول صلی الله علیه واله ولا من الائمه علیهم السلام

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۴، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۵، ط آل البیت.

ومنها صحيحه نعيم ابن دراج: عن ابى عبد لله عليه السلام انه قال «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه فان على كل حق حقيقه وعلى كل ثوب نور فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (۱)

ومنها غيرها من الروايات التى تدل على ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل باللسنه مختلفه وهذه الروايات على طائفتين ، احدى الطائفتين قد اخذ فى للسانها عدم موافقه الكتاب ما لا يوافق الكتاب فهو زخرف وباطل والطائفه الاخرى قد اخذ فى للسانها ما خالف كتاب الله وسنه رسوله صلى الله عليه واله فهو زخرف فاذاً الوارد فى هذه الروايات عنوانان عنوان عدم موافقه الكتاب وعنوان مخالفه الكتاب

الظاهر ان المراد من عدم موافقه الكتاب هو مخالفه الكتاب فلاـ فرق بين العنوانين بين عنوان ما يخالف الكتاب وعنوان ما لا يوافق الكتاب فكلا العنوانين حاكيان عن شيء واحد وهو الحديث الذى يكون لمضمون الكتاب ومضمون السنه لكن قد يعبر عنه بالمخالف وقد يعبر عنه بعدم الموافق والوجه فى ذلك فاذا فرضنا ان الكتاب فى المسأله موجود فالروايه فى هذه المسأله لا تخلو اما ان تكون موافقه للكتاب او تكون مخالفه له ولاـ يتصور شق ثالث بان لاـ تكون موافقه ولا مخالفه ، الشق الثالث غير متصور فان الكتاب موجود فى هذه المسأله فالروايه فيها لا تخلو اما ان تكون موافقه للكتاب او تكون مخالفه له ولا يتصور شق ثالث بان لاـ تكون موافقه ولاـ مخالفه فالشق الثالث غير متصور الاـ من باب السالبه بانتفاء الموضوع والسالبه بانتفاء الموضوع ليست بقضيه لا حقيقه وواقعا ولا وضعا بنظر العرف وان جعله المناطقه القضيه السالبه بانتفاء الموضوع قضيةً وجعله قضيه السالبه على قسمين السالبه بانتفاء المحمول والسالبه بانتفاء الموضوع وهذا مجرد اصطلاح من المناطقه ولاـ واقع موضوعى لهذا الاصطلاح فان القضيه السالبه بانتفاء الموضوع ليست قضيه واقعا وحقيقه لان القضيه مركبه من العناصر الثلاثه الاول الموضوع الثانى المحمول العنصر الثالث النسبه بينهما فان النسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها من المقومات الذاتيه للنسبه وبمثابه الجنس والفصل للنوع فكيف تعقل ان تكون القضيه مركبه من المحمول والنسبه فقط بدون الموضوع هذا غير معقول فالقضيه السالبه بانتفاء الموضوع غير معقول الشبكه فى نفسها لا واقع موضوعى لها ومجرد لقلقه للسان فان النسبه متقومه بشخص وجود طرفيها ووجود طرفيها من المقومات الذاتيه للنسبه ولهذا اذا كان طرفاها فى الخارج فالنسبه خارجيه فاذا كان طرفاها فى الذهن فالنسبه ذهنيه ولا وجود للنسبه الا بوجود طرفيها ولا ذات للنسبه الا بذات طرفيها ومن هنا قلنا ان الجامع الحقيقى لا يتصور بين انحاء النسب جميعا متباينات بالذات والذاتيات فان ذات النسبه وجود طرفيها ووجود طرفى كل نسبه مباين لنسبه الاخر لان كل وجود مباين لوجود اخر سواء كان وجود ذهنى او عينى او لفظى فكل وجود مباين لوجود اخر فكل نسبه مباينه لنسبه اخرى ومن هنا قلنا ان المعنى الحرفى ليس له تقرر ما هوى قد يوجد فى الخارج وقد يوجد فى الذهن بل المعنى الحرفى نفسه بالذهن وبنفسه فى الخارج لا بوجوده على تفصيل تقدم فى مبحث الحروف وذكرنا هناك ، اما وضعا فلا شبهه ان كلمه ليس موضوع للنسبه المتقومه ذاتا بين المسلوب والمسلوب عنه ومتقومه بهما فكلمه ليس موضوع بإزاء هذه النسبه وتدل على هذه النسبه المتقومه ذاتا بوجود شخص طرفيها وهما المسلوب والمسلوب عنه ولا يعقل ان تكون كلمه ليس موضوعه للدلاه على سلب النسبه اذ معنى ذلك ان كلمه ليس تدل على تحديد القضيه لا على انعقاد القضيه فلو كانت كلمه ليس موضوعه لسلب النسبه على انها موضوعه لتهديم القضيه فان القضيه متقومه بالنسبه فلو كانت معنى موضوع لكلمه ليس لا انعقاد القضيه فاذاً كلمه ليس ليست موضوعه لسلب النسبه بل موضوعه بإزاء النسبه المتقومه ذاتا بين المسلوب والمسلوب عنه وعلى هذا فلا فرق بين العنوانين وهما يحكيان عن معنى واحد بينما يخالف الكتاب والسنه وبين ما لا يخالف الكتاب والسنه وكلاهما بمعنى واحد هذا كله فى

مضـمون الروايات فاذاً يقع الكلام فی المراد من المخالفه هل المراد من المخالفه فی هذه الروايات يشمل جميع مخالف الكتاب والسنه سواء كانت المخالفه بالعموم والخصوص المطلق او بالعموم الخصوص من وجه او بالتباين .

۱- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۹، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۳۵، ط آل البيت.

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

تحصل مما ذكرنا ان الروايات التي تدل على ان الخبر المخالف زخرفُ او لم اقله ، ذكرنا ان لسان هذه الروايات وان كان مختلفا فقد ورد في بعضها ما لا يوافق الكتاب فهو زخرف وقد ورد في بعضها الاخر ان ما يخالف الكتاب فهو زخرف وذكرنا ان ما لا يوافق الكتاب فهو متحد مع ما يخالف الكتاب معنى ومضمون ولا يتصور بينهما واسطه احدهما عين الاخر مضمونا ومعنى وانما الاختلاف بالتعبير فقط

فاذاً هذه الروايات جميعا بكل اللسنه تدل على ان الخبر المخالف للكتاب فهو زخرف ولم يقله وانما الكلام يقع في هذه الروايات من عده جهات وتلك الجهات سوف يأتي بحثها في مبحث التعادل وترجيح سوف يأتي الكلام عنها انشاء الله والكلام في هذه الروايات انما هو من جهه واحده وهو ان المراد من المخالفه في هذه الروايات هل هي المخالفه بنحو التباين او بنحو العموم من وجه او بنحو العموم والخصوص المطلق فهل المخالفه في هذه الروايات تشمل القسم الاول وهو المخالفه بنحو التباين كما اذا دله الآيه المباركه على حرمه شرب الخمر والخبر يدل على جواز شربه فهو مخالف للكتاب بالتباين او يكون مخالف له في العموم من وجه في مورد الاجتماع والالتقاء نفيا واثباتا او يكون مخالف بالعموم المطلق للإطلاق والتقيد او بالعام والخاص او بالأظهر والظاهر او بالحاكم والمحكوم فالمخالفه تتصور على اقسام ثلاثه والقدر المتيقن من هذه الروايات هو المخالفه بنحو التباين والعموم من وجه فلا شبهه في ان هذه الروايات تشمل المخالفه بالتباين والمخالفه بالعموم من وجه فان هذه المخالفه هي القدر المتيقن من هذه الروايات فانه لا يمكن صدور الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين او بنحو العموم من وجه وهل تشمل هذه الروايات المخالفه اذا كانت بنحو الاطلاق والتقيد او بنحو العام والخاص او بنو الاظهر والظاهر او بنحو الحاكم والمحكوم فهل تشمل هذه الروايات المخالفه بهذا المعنى وهو المخالفه في القسم الثالث ، فان قلنا بالشمول فلا يمكن تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد وتخصيص عموم السنه بخبر الواحد لان خبر الواحد لا يكون حجه في نفسه لأنه في نفسه باطل وزخرف فلا يصلح ان يكون مخصص او مقيد لا يصلح لذلك ، واما اذا قلنا ان هذه الروايات لا تشمل المخالفه بهذا المعنى أي مخالفه العام والخاص مخالفه المطلق والمقيد والظاهر والاظهر والحاكم والمحكوم لا تشمل المخالفه بهذا المعنى فحينئذ لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد وتقيد مطلقاته بخبر الواحد وحمل الظاهر من الكتاب على الاظهر اذا كانت الروايه اظهر دلاله من دلاله الكتاب وحمل المحكوم على الحاكم اذا كان لسان الروايه لسان الحكومه لا مانع من ذلك

ص: ١٦٠

الظاهر ان هذه الروايات لا۔ تشمل المخالفه بهذا المعنى أي بمعنى الاطلاق والتقيد او العام والخاص او الظاهر والاظهر او المحكوم والحاكم لا تشمل المخالفه بهذا المعنى وذلك لوجوه

الوجه الاول ان المراد من المخالفه لخبر الواحد للكتاب مخالفته لدلاله الكتاب والمتفاهم العرفي منها بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازي المخالفه المستقره التي هي مستقره بين الخبر وبين الكتاب ولا تشمل المخالفه الغير المستقره التي تزول بتأمل والدقه

وحیث ان المخالفه بین الاطلاق والتقید مخالفه ابتدائیه ومخالفه غیر مستقره فان العرف یری ان المقید قرینه فاذا کانت قینه فلا یری العرف والعقلاء المخالفه بین القرینه وذیها ولا مخالفه بینهما ویری ان القرینه مفسره للمراد النهائی الجدی من ذیها وعلی هذا فاذا کان الخاص قرینه بنظر العرف فهو مفسر للمراد النهائی الجدی من العام فاذا کان مفسرا له ومبینا له فلا یری العرف أی معارضه ومخالفه بینهما فالعرف لا یری المخالفه بین القرینه وذیها ویری ان القرینه مفسره لبیان الجدی من ذیها فمن اجل ذلک لا تکون مشموله لهذه الروایات فان هذه المخالفه فی الحقیقه لیست بمخالفه بل هی مخالفه بالنظر البدوی واما بالنظر التحقیقی فلا مخالفه فی البین فان العرف لا یری أی مخالفه بین القرینه وذیها بین العام والخاص وبین المطلق والمقید وبین الظاهر الاظهر وبین الحاکم والمحکوم وبین الوارد والمورود فلا یری العرف أی منافات ومخالفه بینهما فمن اجل ذلک لا تکون هذه المخالفه مشموله لت لک الروایات فتلک الروایات لا تشمل المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق او المخالفه بین الحاکم والمحکوم وبین الوارد والمورود وبین الظاهر والاظهر او النص لا تکون شامله لهذه المخالفه

الوجه الثانی ان لسان هـذه الروایات لسان استنکار والتشدید لصـدور الروایات المخالفه للکتاب والسـنه فان لسان هذه الروایات زخرف ما یخالف القران فهو زخرف وما یخالف القران فلم اقله فان هذا اللسان لسان استنکار اذ لا یمکن صدور الخبر المخالف للکتـاب من النبی الاکرم صـلی الله علیه واله ولا من الائمه الاطهار علیهم السـلام لأنه زخرف ولم اقله «ما جاءکم عنی ما یخالف الکتاب فلم اقله» (۱) هذا اللسان لسان استنکار معناه انه لم یصدر منی ولا واحد من الخبر المخالف للکتاب نفی صـرف الوجود فهـذه الروایـات تـدل علی ان مـا یخـالف الکتـاب زخرف وباطل ولم اقله فان هـذا اللسان بنفسه قرینه علی انها لا تشـمل الاخبار المخالفه للکتاب بالعموم المطلق او المخالفه بالظاهر والاظهر او بالحاکم والمحکوم او بالوارد والمورود لا تشـمل هـذه الروایات فان الاخبار المخالفه لعموم الکتاب او اطلاقه فلا یکون صـدوره من النبی الاکرم صـلی الله علیه واله ولا من الائمه الاطهار علیهم السـلام مستنکرا فکیف ان هذه الروایات صدرت لدی العرف والعقلاء لا شبهه ان الخاص یصدر من العرف والعقلاء بالنسبه الی العام والمقید بالنسـبه المطلق والاظهر او النص بالنسبه الی الظاهر والحاکم بالنسبه الی المحکوم لا شبهه فی الاخبار الخاصه لدی العرف والعقلاـ ومن الواضـح ان طریقه الشارع فی باب اللفاظ هو طریقه العرف والعقلاء ولیس للشارع طریقه اخری غیر طریقه العرف والعقلاء فی باب اللفاظ

فاذاً لا یکون صـدور الخاص من الشارع مستنکرا ولا صـدور المقیـد من الشارع مسـتنکرا ولا صـدور الهر او النص او الحاکم او الوارد مسـتنکرا فنفس لسان هـذه الروایات لسان الاسـتنکار والتحشـی فان هـذا اللسان بنفسه قرینه علی اختصاص هـذه الروایات بالمخـالفه بحو التبـاین او بنحو العموم من وجه فلاـ تشـمل بنحو العموم المطلق المخـالفه بنحو الظـاهر والاـظهر او بنحو الحـاکم والمحکوم او ما شاکل ذلک من نحو الجمع الدلالی العرفی

ص: ۱۶۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۱، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۵، ط آل البیت.

الوجه الثالث ان بيان الاحكام الشرعيه فى الكتاب غالبا بالخطابات العامه والمطلقه والمجمله فان تفصيلاتها بتمام حدودها وشروطها وقيودها انما هو موكول الى النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم والى الائمه الاطهار عليهم السلام فبيان الخاص للعمومات موكول لهم عليهم السلام وكذلك بيان المقيد للمطلقات وبيان المبين للمجملات موكول للرسول واهل بيته عليهم السلام ومن الواضح ان بيان هذه الحدود والشرائط والاجزاء كلها بنحو العام والخاص او بنحو الاظهر والظاهر او بنحو الحكومه فصدوره منهم عليهم السلام امر ضرورى فان الاحكام الشرعيه الوارده فى الكتاب والسنه مجملات او عمومات او مطلقات فان بيان الاحكام الشرعيه انما هو بنحو التدريج على طبق المصالح الشرعيه وليس بنحو الدفعه الواحده فبطبيعه الحال مخصصاتها صدرت من الائمه الاطهار وكذلك مقيداتها ومبيناتها اذا كانت الخطابات القرآنيه مجمله صادره من الائمه الاطهار عليهم السلام فلا شبهه فى صدور الروايات الخاصه من الائمه وكذلك من النبى فان صدور الخاص من النبى ايضا بالوحى كما ان صدور العام وصدور المطلق والمجمل انما بوحى من الله تعالى وكذلك صدور الخاص ايضا بوحى من الله تعالى وتقدس بالنسبه الى النبى الاكرم مباشرةً وبالنسبه للائمه عليهم السلام بالواسطه كما فى قوله تعالى:

(وما ينطق عن الهوى (١) ان هو الا وحى يوحى) (٢)

فكل ما صدر من النبى صدر بوحى من الله تعالى سواء كان من العمومات والمطلقات او من الخصوصات والمقيدات فلا فرق من هذه الناحيه بين الكتاب والسنه فحال السنه حال الكتاب

فالنتيجه ان هذه الروايات التى تدل على ان ما يخالف الكتاب زخرف او لم اقله فهذه الروايات لا تشمل الاخبار الخاصه والمقيده و الناصه او التى يكون لسانها لسان الحكومه او الورود لا تشمل مثل هذه الاخبار هذا مضافا الى انه لا شبهه فى صدور المخصصات والمقيدات من النبى صلى الله عليه واله وكذلك من الائمه ولا شبهه فى ذلك ومن الواضح ادل دليل على امكان وقوعه فى الخارج ولا شبهه فى صدور المخصصات والمقيدات من النبى الاكرم وبعده من الائمه الاطهار ،

١- نجم/سوره٥٣، آيه٣.

٢- نجم/سوره٥٣، آيه۴.

النتيجه انه لا شبهه فى ذلك وان هذه الروايات لا تشمل مخالفه العموم المطلق فاذاً لا مانع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد .

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه وهى ان الاخبار الداله على ان الخبر المخالف للقران زخرف او لم اقله ، لا شبهه فى ان المتبادر من المخالفه هو المخالفه بمعناه الحقيقى كما هو الحال فى جميع اللفاظ المأخوذه فى لسان الادله ظاهره فى معناها الحقيقى واراده المعنى المجازى بحاجه الى قرينه وعنايه زائده وكذلك الحال فى المخالفه ، فالمخالفه الحقيقيه هى مخالفه الروايه للكتاب بنحو التباين فان هذه المخالفه مخالفه حقيقيه او المخالفه بالعموم من وجه فى مورد الاجتماع والالتقاء بالنفى والاثبات فان هذه المخالفه حقيقيه ، واما مخالفه العام للخاص او المطلق للمقيد او الظاهر للأظهر او للمحكوم للحاكم فان هذه المخالفه عناءيه وهى ترتفع وتزول بالتحقيق والنظر العرفى فان العرف يرى ان الخاص قرينه على التصرف فى العام والمقيد قرينه على التصرف فى المطلق والعرف لا يرى التعارض والمخالفه بين القرينه وذيها فانه يرى ان القرينه مفسره للمراد النهائى الجدى من ذيها فكيف تكون مخالفه له فلهذا هذه المخالفه لا تكون مشموله للروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او باطل او لم اقله هذا مضافا الى ان لسان هذه الروايات لسان استنكار والتشديد وهذا اللسان لا يناسب صدور الخاص بعد العام او صدور المقيد بعد المطلق فان صدور الخاص بعد العام امر مألوف بين العرف والعقلاء ومتعارف ومن الواضح انه ليس للشارع طريقه اخرى فى باب اللفاظ غير طريقه العرف والعقلاء

ص: ۱۶۴

فاذاً ليس صدور الخاص بعد العام امر مستنكر بل هو امر مألوف ومتعارف ، ومضافا الى كل هذا ان بيان الاحكام الشرعيه انما هو بنحو التدريج فى المرحله الاولى يبين الاحكام الشرعيه بالخطابات العامه والمطلقه وفى المرحله الثانيه بالخطابات المفصله ومن الواضح ان نسبه الخطابات المفصله الى الخطابات العامه نسبه الخاص الى العام ونسبه المقيد الى المطلق فاذاً كيف يكون صدور الخاص المخالف للعام داخل فى الاخبار المخالفه الداله ان الخبر المخالف للكتاب زخرف فلا يمكن شمول تلك الروايات للخبار الخاصه لعمومات الكتاب والسنه والاخبار المقيده لمطلقات الكتاب والسنه هذا من ناحيه

ومن ناحيه اخرى ذكر جماعه من المحققين ان العلم الاجمالى بصدور مخصصات لعمومات الكتاب والسنه وصدور مقيدات لمطلقات الكتاب والسنه هذا العلم الاجمالى يوجب التعارض الداخلى بين اصاله العموم فى اطرافه فان هذا العلم الاجمالى مانع عن جريان اصاله العموم واصاله الاطلاق وجامع لأصاله الظهور مانع عن جريان اصله الظهور فى جميع اطرافه لان جريان اصاله الظهور فى جميع اطرافه يستلزم القطع بالمخالفه فمن اجل ذلك لا يمكن جريان اصاله العموم فى جميع اطراف العلم الاجمالى لاستلزامه القطع بالمخالفه واما جريانها فى بعض اطرافه دون بعضها الاخر فهو ترجيح من غير مرجح ولا يمكن الالتزام به واما البعض الغير المعين اذا كان مفهوم فلا وجود له الا فى عالم الذهن واما البعض المعين المصداقى فهو فرد المردد ويستحيل وجود الفرد المردد فى الخارج فمن اجل ذلك لا يمكن جريان اصاله الظهور فى اطراف العلم الاجمالى لا كلً ولا جزءً لأنه يوجب

اصاله الاطلاق فی عمومات الکتاب والسنه ومطلقاتهما فعمومات الکتاب والسنه لا تکون حجه وکذا مطلقات الکتاب والسنه لا تکون حجه لان العلم الاجمالی مانع عن حجیتها فاذا لم یکن حجه فلا یصدق علی الاخبار الخاصه الصادره من الائمه الاطهار علیهم السلام او الاخبار المقیده الصادره منهم علیهم السلام ومن الرسول الاکرم صلی الله علیه واله وسلم ، فلا یکون مشمول للروایات التی تدل علی ان الخبر المخالف للکتاب زخرف فانه لا یصدق علی تلک الاخبار عنوان المخالفه فان عنوان مخالفه الکتاب متقوم علی ان یکون الکتاب حجه فی اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمه واما اذا لم یکن الکتاب حجه ولا یثبت مدلوله من الوجوب او الحرمه فلا یصدق علی الخبر المخالف له عنوان المخالف ولا یصدق علی الخاص اذا لم یکن العام حجه فی اثبات مدلوله لا یصدق علیه عنوان المخالف ولا یصدق علی المقید اذا لم یکن اطلاق المطلق حجه فی اثبات مدلوله عنوان المخالف

فـاذاً المـانع عن شـمول الروايـات التى تـدل على ان الخبر المخـالف للكتاب زخرف او لم نقله ، المانع عن شـمول هـذه الاخبار الروايـات الخـاصه لعمومات الكتاب والسـنه والروايات المقيـده اطلاقات الكتاب والسـنه المانع عن الشـمول هو العلم الاجمالى ، هكـذا ذكر جمـاعه من المحققين وللمنـاقشه فيه مجـال واسع لمـا تقـدم من ان تلك الروايات بنفسـها لا تشـمل الاخبار الخاصـه لعمومـات الكتاب والسـنه والاخبار المقيـده هى اطلاقات الكتاب والسـنه فأنها بنفسـها لا تشـمل لان العنوان المخالف مأخوذ فى موضوع تلـك الاخبـار والظاهر من المخالف هو المخالف الحقيقى والمفروض ان مخالفه الخاص مع العام ليست حقيقيه بل هى عنـاءيه ومجـازيه وترتفـع وتزول فـان العرف والعقلاء لا ـ يرى التعـارض والمخـالفه بين القرينه وذيهـا وبين الظهر والظـاهر وبين الحاكم والمحكوم لا يرى المخالفه بينهما حتى تكون مشـموله لتلك الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم اقله ، فهـذه الروايـات بنفسـها لا ـ تشـمل المخـالفه بنحو عموم المطلق لأنهـا ليست مخـالفه هـذا مضافـا الى ان لسانهـا لسان الاسـتنكار وهـذا لا ـ يناسب صـدور الخاص فانه من الائمه الاطهار ليس قبيحا وليس مسـتنكرا كما هو الحال بين العرف والعقلاء هذا مضافا الى بيان الاحكام على نحو التدريج

فـالنتيجه ان مـا ذكره جمـاعه من المحققين من ان المـانع انمـا هـو العلم الاجمـالى فلا ـ يمكن المساعـده عليه اذ معنى ذلـك ان المقتضـى للشـمول موجود وان الروايـات التى تـدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف فى نفسـها تشـمل الروايات الخاصـه لعمومـات الكتـاب والسـنه وللروايـات المقيـده لمطلقـات الكتـاب والسـنه فى نفسـها شـامله الا ان المانع هو العلم الاجمالى ومن الواضح ان العلم الاجمالى انما يتصف بالمانعيه بعد ثبوت المقتضـى مع ان المقتضـى للشمول غير موجود فى نفسه فالنتيجه ان ما ذكره جماعه من المحققين لا يمكن المساعده عليه

واجاب عن هـذا الوجه بعض المحققين قـدس الله سـره على ما فى تقرير بحثه بان هذا الوجه انما يتم اذا لم ينحل العلم الاجمالى بصـدور مخصـصات لعمومـات الكتـاب والسـنه من الائـمه الاطهـار عليهم السـلام ومن الرسول الاكرم صـلى الله عليه واله وسـلم وصـدور المقيـدات فان هـذا الوجه انما يتم اذا لم ينحل هـذا العلم الاجمالى لكنه منحل فان المجتهد اذا قام بالفحص عن موارد هذا العلم الاجمالى وضفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من المخصصات والمقيدات فاذا ضفر بالمقدار المعلوم بالإجمال انحل الى علم تفصـيلى والى شك بـدوى وفى موارد العلم التفصـيلى سـقطه اصاله العموم عن الحجيه لوجود المخصـص والمقيـد واما فى موارد الشك البـدوى تبقى اصاله العموم على حجيتها ونتيجه هـذا الوجه انه لا مانع من شـمول الروايات التى تـدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم اقله شـموله للروايات المخالفه للكتاب بنحو العموم المطلق او بنحو الاطلاق والتقيد او بنحو العام والخاص او بنحو الظاهر والاظهر او بنحو الحاكم والمحكوم لا مانع من شـمول تلك الروايات لمثل هذه المخالفه اذا لم يكن هنا علم اجمالى ولكن المانع من ذلك العلم الاجمالى ما ذكره قدس سره مبنى على تماميه مقدمتين :

المقـدمه الاولى ان الروايات التى تـدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف هـذه الروايات تشـمل جميع اقسام المخالفه حتى المخالف بنحو الاطلاق والتقيد والظاهر والاظهر او النص والحاكم والمحكوم حتى يشمل مثل هذه المخالفه

المقـدمه الثـانيه ان عنوان المخالفه للكتاب متقومه بان يكون الكتاب حجه فعلا فى اثبات مـدلوله من الوجوب او الحرمه واما اذا لم يكن الكتاب حجه فى اثبات مـدلوله من الوجوب او الحرمه فلا يصدق على الخبر عنوان المخالف لأنه لا وجوب حتى يكون الخبر مخالف للوجوب اذ الكتاب لا يكون حجه فى اثبات مدلوله كالوجوب او الحرمه حتى يكون الخبر مخالف له فكون الخبر مخالف للكتاب متقوم بان يكون الكتاب حجه فى اثابت مـدلوله من الوجوب او الحرمه او العموم والاطلاق وعلى هذا فحيث ان العـام حجه فى اثبات مـدلوله وهو العموم والاستيعاب والمطلق حجه فى اثبات مـدلوله وهو الاطلاق وعلى هـذا فالخاص يصـدق على الخاص عنوان المخالف للكتاب ويصدق على المقيد عنوان المخالف اذا صدق فهو مشـمول لتلك الروايات التى تدل على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه ، اما المقدمه الاولی فقد تقدم ان هذه الروايات لا تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق لا تشمل بنفسها لان المخالفه بنحو العموم المطلق مخالفه مجازيه وليست بحقيقيه لأنها ترتفع وتزول بنظر العرف فان العرف لا يرى المخالفه بين القرينه وذيها أی بين العام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والاظهر والحاكم والمحكوم لا يری التنافی والمخالفه بينهما ، ولهذا تكون هذه المخالفه غير مستقره فان المخالفه انما تستقر اذا سرت من مرحله الدلاله الی مرحله السند واما اذا لم تسری من مرحله الدلاله الی مرحله السند فهی غير مستقره وترتفع وتزول كما هو الحال فی مورد الجمع الدلالی العرفی ، فالنتيجه ان هذا الروايات بنفسها لا تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق او بنحو الحكومه او ما شاكل ذلك من نحو الجمع الدلالی العرفی ، واما المقدمه الثانيه فان عنوان المخالفه للكتاب فهو متقوم بان يكون الكتاب حجه فعلا فی اثبات مدلوله من الوجوب او الحرمه ولا شبهه فی ذلك ولكن هذا التخصيص يدل علی ان المراد من المخالفه المأخوذه فی لسان هذه الروايات هی المخالفه الحقيقيه فان الخبر اذا كان مخالف للكتاب بنحو التباين فالكتاب حجه فعلا فی اثبات مدلوله واذا كان الخبر مخالف للكتاب بنحو العموم من وجه فالكتاب حجه فعلا فی مورد الاجتماع والالتقاء فی اثبات مدلوله ، واما اذا كان الخبر مخالف للعموم الكتاب او لإطلاق الكتاب فعموم الكتاب لا يكون حجه فعلا مع وجود الخاص فان الخاص مانع عن حجيه ظهور العام فی العموم وعن ظهور المطلق فی الاطلاق والاظهر مانع عن حجيه ظهور الظاهر كما ان دليل الحاكم مانع عن حجيه دليل المحكوم فاذاً الخاص وان كان مخالفا للعام بدوا بالنظر البدوی والعنائی الا ان العام لا يكون حجه فعلا فی اثبات مدلوله لان الخاص مانع عن حجيته فعلا فمن اجل ذلك لا تشمل تلك الروايات المخالفه بنحو العموم المطلق فان عنوان المخالف متقوم بان يكون الكتاب حجه فعلا فی اثبات مفعوله من الوجوب والحرمه وهذا مختص بان تكون المخالفه بنحو التباين او بنحو العموم من وجه واما اذا كان بنحو العموم المطلق فلا يشمل ذلك لان الخاص مانع عن حجيه الكتاب والمقيد مانع عن حجيه الكتاب فمن اجل ذلك لا يكون مشمولا لتلك الروايات فالنتيجه انما ذكره بعض المحققين قدس سره لا يمكن المساعده عليه .

ص: ١٦٨

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

وقد اجاب عن هذه الروايات السيد الاستاذ قدس الله نفسه ايضا فانه قدس سره فانه سلم ان الروايات التى تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او لم اقله هذه الروايات بإطلاقها تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق تشمل الجميع ولكن هناك روايات تصلح ان تكون مقيده لإطلاق تلك الروايات وهى الروايات التى تدل على ترجيح احد المتعارضين على المعارض الاخر

منها صحيحه عبد الرحمن ابن ابى عبد الله قال : قال الصادق عليه السلام (اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدونهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبار العامه فخذوه) (١) فان هذه الروايات وما شاكلها تدل على امرين :

الاول ان التعارض فى هذه الروايات بين الحديثين وبين الخبرين بنفسه يدل على ان كل منهما حجه فى نفسه والا فلا معنى للتعارض فالتعارض بين الخبرين لا يتصور الا ان يكون كل واحد منهما حجه فيث نفسه لولا وجود المعارض له فاذاً كما ان الخبر الموافق للكتاب حجه كذلك الخبر المخالف للكتاب حجه فى نفسه لولا وجود المعارض له فنفس المعارضه بين الخبرين وبين الروايتين وبين الحديثين تدل على ان كل منهما يكون حجه فى نفسه فهذه الروايات تدل على ان الخبر المخالف للكتاب حجه والمراد من المخالف هو المخالف للعموم الكتاب او اطلاقه ولا يمكن ان يراد منه المخالفه للكتاب بنحو التباين او بنحو العموم من وجه لأنه غير ممكن لان هذه الروايات ظاهره او لا اقل منصرفه الى المخالفه بنحو العموم المطلق فالمخالف للكتاب أى لعموم الكتاب او اطلاقه فهذه الروايه تصلح لان تكون مقيده لإطلاق تلك الروايات المخالفه للكتاب بنحو التباين والعموم من وجه وخروج الروايات المخالفه للكتاب بنحو العموم المطلق عن هذه الروايات

ص: ١٦٩

١- وسائل الشيعه ، الحر العاملى ، ج٢٧ ص١١٨ ، باب صفات القاضى ، ح ٢٩ ، ط ال البيت.

الامر الثانى ان الامام عليه السلام فى هذه الروايه قام بعلاج مشكله التعارض بينهما ، قيام الامام بحل المشكل بينهما بالرجوع الى المرجحات وجعل موافق للكتاب مرجح وجعل المخالف لأخبار العامه مرجح فهذا يدل على ان الخبر الاخر يكون حجه فى نفسه لكن الخبر الموافق للكتاب بما انه موجد للمرجح فهو يقدم عليه والخبر المخالف للعامه بما انه واجد للمرجح فهو يقدم عليه لو لم يكن له مرجح فلا وجه لتقديمه عليه وهذا بنفسه يدل على ان الخبر المخالف حجه اذ لو لم يكن حجه وكان الامر دائرا بين الحجه ولا حجه فلا معنى للرجوع الى المرجح ولا موضوع له كما انه لا موضوع للتعارض اذا لم يكن الخبر المخالف حجه فى نفسه فلا معنى للتعارض ولا موضوع له كما انه لا موضوع للرجوع الى المرجح فان الخبر المخالف فى نفسه لا يكون حجه سواء كان الخبر الاخر واجد للمرجح او لا ، فروايات الترجيح حيث انها مختصه بالمخالفه بنحو العموم المطلق فهى تصلح

لا-ن تكون مقيـده ومخصـص لعمومات الروايات التى تنص على ان الخبر المخالف للكتاب زخرف او باطل او لم اقله وما شاكل ذلك من التعبير ، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال :

اما اولا- فلما تقدم من ان هـذه الروايات بنفسها لا- تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق لا انها عامه ومطلقه وروايات الترجيح مخصصه ومقيده لإطلاقها بل انها بنفسها لا تشمل الاخبار المخالفه لعموم الكتاب بنحو العموم المطلق لا تشمل تلك الاخبار بنفسها لان عنوان المخالفه المأخوذ بلسان هـذه الروايه ظاهر بمعناه الحقيقى كما هو الحال فى جميع الالفاظ المأخوذه فى لسان الادله فأنها ظاهره فى ارادت معناها الحقيقى فإراده المعنى العنائى والمجازى بحاجه الى قرينه ومن الواضح ان المخالفه بين العام والخاص مخالفه بدويه عنائيه فأنها تزول بنظر العرف فالعرف بعدما بنى على ان الخاص قرينه يرى انه لا مخالفه بين القرينه وذيها فان القرينه مفسره لبيان المراد الجدى فكيف تكون القرينه مخالفه لـذيها مع انها مفسره ومبينه للمراد النهائى الجدى منها فاذاً هذه الروايات بنفسها لا تشمل المخالفه بنحو العموم المطلق

ص: ۱۷۰

وثانيـا مع الاغمـاض عن ذلـك فان هـذه الروايات لو كانت مطلقه وبإطلاقها تشـمل الاخبار المخالفه لعمومات الكتاب ومطلقاته تشـمل ذلك فهذه الروايات غير قابله للتخصـيص فان السـنتها ابيه عن التخصـيص فان الوارد فى لسان هذه الروايات ان المخالف للكتاب زخرف ، فالزخرف لا يمكن تخصـيصه لان هذا الخبر رغم انه زخرف الا انه حجه وهذا تناقض فاذا كان زخرف فكيف يكون حجه وان هـذا الخبر باطل مع ذلك يكون حجه فكيف يكون الخبر الباطل حجه فان لسان هـذه الروايات لسان الاسـتنكار والتقبيـح والتشديـد على صـدور مثل هذه الروايات عن النبى الاكرم صـلى الله عليه واله وسـلم والائمه الاطهار عليهم السـلام فان القران قد وصل الى النبى الاكرم بالوحى من الله تعالى وتقدس فكيف يصدر من النبى ما يخالف القران وبما انه لا يمكن صدور شىء من النبى الا بوحى من الله تعالى بمقتضـى نص الآيه الكريمه فاذاً معناه ان الله تعالى قـد اوحى على خلاف القران وهذا مما لا يمكن الالتزام به فـان الله تعـالى قـد اوحى نبيه بخلاف القران وهـذا محال فمن اجل ذلك لسان هـذه الروايات لسان التقبيح والاسـتنكار فلا يكون هذا اللسان قابل للتخصيص ولا قابل للتقيد وعلى هذا فلابد من التصرف فى روايات الترجيح فان التصرف فى مثل هـذه الروايات لو سـلمنا ان هـذه الروايات عامه وبعمومها تشـمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق فهذه الروايات غير قابله للتخصـيص لان السنتها ابيه عنه فلابد من التصرف فى روايات الترجيح وحمل هذه الروايات على انها فى مقـام التميز الحجه عن اللا حجه يعنى مـا وافق الكتاب فهو حجه وما خالف الكتاب فهو ليس بحجه فهـذه الروايات فى مقام تميز الحجه عن لا حجه فما وافق روايات العامه فهو ليس بحجه وما خالف فهو حجه فهـذه الروايات فى مقام تميز الحجه عن لا حجه وهـذا التصـرف امر ممكن اذا لم يمكن حملهـا على ظاهرهـا وهو التعارض بين الحجتين فلا مناص من حمل هـذه الروايات على انها فى مقام تميز الحجه عن لا حجه ، فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعده عليه

ص: ۱۷۱

ثم ان للمحقق الخرسانی قدس سره کلاما فی المقام وحاصل هذا الکلام انه قدس سره قد صرح ان هذه الروایات التی تنص علی ان الخبر المخالف للکتاب زخرف فقد ذکر إنّه لا- محیص عنأن یکون المراد من المخالفه فی هذه الإخبار غیر مخالفه العموم ، إن لم نقل بأنها لیست من المخالفه عرفاً ، کیف وصدور الأخبار المخالفه للکتاب بهذه المخالفه منهم کثیره جداً ، مع قوه احتمال أن یکون المراد إنّهم لا- یقولون بغیر ما هو قول الله تبارک وتعالی واقعاً _ وأنّ کان هو علی خلافه ظاهراً _ شرحاً لمرامه تعالی وبیاناً لمراده من کلامه (۱) ، هکذا ذکره قدس سره وما ذکره لا یرجع الی معنی محصل فان کثیر من الروایات لا تکون مخالفه ولا موافقه للکتاب فان فی الکتاب الموجود هو وجوب الصلاه فقط واما ایجاب اجزاء الصلاه وشرائطها وموانعها فالروایات التی تنص علیها فهذه الروایات لا تکون مخالفه للکتاب ولا موافقه للکتاب فأنها غیر مذکوره فی الکتاب حتی تکون مخالفه او موافقه وکذا شرائط الصوم وشرائط الحج وتفصیلاته وما یعتبر فیه فان کل ذلک غیر مذکور فی الکتاب فالروایات التی تنص علیها لا- تکون مخالفه للکتاب ولا موافقه لعدم وجودها فی الکتاب حتی تکون موافقه او مخالفه للکتاب فما ذکره صاحب الکفایه قدس سره لا یرجع الی معنی محصل بل هو سهو منه قدس سره

ثم لو تنزلنا عن ذلک وسلمنا ان الروایات التی تنص علی ان الخبر المخالف للکتاب زخرف هذه الروایات بإطلاقها تشمل جمیع اقسام المخالفه ، منها المخالفه بنحو عموم المطلق فعندئذ یقع الکلام فهل هذه الروایات تشمل الاخبار التی تکون مخالفه لمطلقات الکتاب او تختص بالأخبار التی تکون مخالفه لعمومات الکتاب بالوضع فهل یشمل هذه الروایات بإطلاقها الاخبار التی تکون مخالفه لإطلاق الکتاب الثابت بمقدمات الحکمه او تختص بالأخبار التی تکون مخالفه لعمومات الکتاب الثابته بالوضع فیه قولان قد اختار السید الاستاذ قدس سره القول الثانی

۱- کفایه الاصول ، المحقق الخرسانی ، ج۱ ص۲۳۷.

تخصیص عمومات الکتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصیص عمومات الکتاب والسنه

لو سلمنا ان الروایات التی تنص علی ان الخبر المخالف للقران زخرفُ هذه الروایات بإطلاقها تشمل جمیع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق، لو سلمنا ذلک فهل تشمل هذه الاخبار المخالفه لاطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحکمه او تختص بالخبر المخالف لعموم الکتاب الثابت بالوضع فیه قولان قد اختار السید الاستاذ قدس سره القول الثانی وهو ان هذه الاخبار مختصه بالخبر المخالف لعموم الکتاب الثابت بالوضع فلا تشمل الخبر المخالف لاطلاق الکتاب الثابت بمقدمات الحکمه وقد استدل علی ذلک بوجهین :

الوجه الاول ان عدم البیان الذی هو جزء مقدمات الحکمه اعم من عدم البیان المتصل وعدم البیان المنفصل بمعنی ان المولی اذا صدر منه کلام مطلق وکان فی مقام البیان ولم ینصب قرینه متصله انعقد ظهوره فی الاطلاق وهذا الظهور مستمر الی ان جاء البیان المنفصل فاذا جاء البیان المنفصل فهو رافع لهذا الظهور فعدم بیان المنفصل فی وقته وفی ظرف مجیئه جزء مقدمات الحکمه والبیان المنفصل فی وقته رافع للظهور باعتبار ان عدمه فیه جزء مقدمات الحکمه، وعلی هذا فالخبر الصادر من الرسول الاکرم صلی الله علیه واله وسلم المخالف لاطلاق الکتاب وکذلک الاخبار الصادره من الائمه الاطهار علیهم السلام المخالفه لاطلاق الکتاب فهی حین صدورها رافعه للاطلاق فاذاً لا اطلاق حتی یکون الخبر مخالف له فان اطلاق الکتاب قد ارتفع من جهه ان عدم البیان المنفصل فی وقته وفی ظرفه جزء مقدمات الحکمه فاذا جاء البیان المنفصل وصدر من الائمه الاطهار علیهم السلام فهو رافع لهذا الظهور أی ظهور الکلام فی الاطلاق فلا اطلاق للکلام حتی یکون الخبر مخالف له ویصدق علیه عنوان المخالف للکتاب، فمن اجل ذلک هذه الروایات لا تشمل الاخبار المخالفه لاطلاق الکتاب الثابت بمقدمات الحکمه فانه لا اطلاق حتی یکون الخبر مخالفا له فسالبه بانتفاء الموضوع

ص: ۱۷۳

الوجه الثانی مع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان عدم البیان المتصل هو جزء مقدمات الحکمه واما عدم البیان المنفصل لیس جزء مقدمات الحکمه لا مطلقا ولا حین مجیئه وفی ظرف مجیئه کما ذکره السید الاستاذ قدس سره ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان عدم البیان المتصل هو جزء مقدمات الحکمه واما عدم البیان المنفصل فهو لیس جزء مقدمات الحکمه لا مطلقا کما یظهر من کلام شیخنا الانصاری قدس سره من ان عدم البیان المنفصل جزء مقدمات الحکمه مطلقا ولا فی وقت مجیئه الا ان الاطلاق لیس مدلول للکتاب فان الاطلاق مدلول لمقدمات الحکمه ولیس مدلول للکتاب وعلی هذا فالخبر المخالف لاطلاق المطلق لیس مخالف للکتاب فان المخالف للکتاب هو المخالف لمدلول الکتاب والمفروض ان اطلاق المطلق مدلول لمقدمات الحکمه ولیس مدلولً للکتاب حتی یصدق علی الخبر المخالف لاطلاق الکتاب عنوان المخالف للکتاب ویکون مشمول لتلک الروایات فاذاً لا یصدق علی الخبر المخالف لاطلاق الکتاب انه مخالف للکتاب لان الاطلاق لیس مدلول للکتاب بل هو مدلول لمقدمات الحکمه هکذا ذکره قدس سره، وللمناقشه فی کلا الوجهین مجال

المناقشه فى الوجه الاول فقد تقدم الكلام فيه مفصلا وسوف يأتى الكلام فيه فى مبحث التعادل والترجيح بإذن الله ان جزء مقدمات الحكمه هو عدم البيان المتصل فقط واما عدم بيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا كما يظهر ذلك من كلام شيخنا الانصارى قدس سره فى مقام تقديم العام الوضعى على اطلاق المطلق ولا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان عدم البيان المنفصل يكون جزء مقدمات الحكمه حين مجيئه وفى ظرف ثبوته فان شىء منهما غير صحيح فعدم البيان المنفصل ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا حين مجيئه على تفصيل تقدم

ص: ۱۷۴

المناقشه فی الوجه الثانی فلان الاطلاق لیس مدلول لمقدمات الحکمه بل الاطلاق مدلول للمطلق فان المطلق ظاهر فی الاطلاق غایه الامر ان سبب الظهور وعله الظهور هی مقدمات الحکمه فمقدمات الحکمه جهه تعلیلیه وحیثیه تعلیلیه وعله لظهور المطلق فی الاطلاق فاذاً الاطلاق مدلول للکتاب وهو المطلق کما هو الحال فی الوضع ایضا فان المدلول الوضعی مدلول للفظ والوضع جهه تعلیلیه وحیثیه تعلیلیه وعله لدلاله اللفظ علی معناه الموضوع له فلا فرق بین الوضع وبین مقدمات الحکمه فکما ان الوضع حیثیه تعلیلیه وعله لظهور اللفظ فی مدلوله الوضعی فکذلک مقدمات الحکمه حیثیه تعلیلیه وسبب لظهور المطلق فی الاطلاق فکما ان ظهور اللفظ فی معناه الموضوع له مستند الی الوضع وهو من الکتاب فکذلک ظهور المطلق فی الاطلاق المستند الی مقدمات الحکمه فهو من الکتاب وعلی هذا فالخبر المخالف لظهور المطلق فی الاطلاق یصدق علیه عنوان المخالف للکتاب فیکون مشمولا لاطلاق تلک الروایات التی تنص علی ان الخبر المخالف للکتاب زخرف او باطل او لم اقله وعلی هذا فلا فرق بین العام الوضعی وبین اطلاق المطلق کما ان العام الوضعی مدلول للفظ ولکن سببه الوضع سبب للدلاله العام علی العموم کما ان مقدمات الحکمه سبب لدلاله المطلق علی الاطلاق فلا فرق بینهما من هذه الناحیه فکما ان الخبر المخالف للمدلول الوضعی یصدق علیه عنوان المخالف للکتاب ویکون مشمولا لاطلاق تلک الروایات فکذلک الخبر المخالف لاطلاق الکتاب یصدق علیه عنوان المخالف للکتاب ویکون مشمولا لاطلاق تلک الروایات التی تنص علی ان الخبر المخالف للکتاب باطل، الی هنا قد تبین ان ما ذکره السید الاستاذ قدس سره لا یمکن المساعده علیه

فالصحيح انا لو سلمنا ان هذه الروايات مطلقه وباطلاقها تشمل جميع اقسام المخالفه منها المخالفه بنحو العموم المطلق فلا فرق بين المخالفه لاطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمه وبين المخالفه لعموم العام الثابت بالوضع فكلاهما مشمول لطلاق تلك الروايات

الشبهه الرابعه انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ايضا اذ لا فرق بين التخصيص والنسخ غايه الامر ان التخصيص تضيق لدائره العام فی افراده العرضيه والنسخ تضيق لدائره العام فی افراده الطوليه وكلاهما تخصيص غايه الامر ان التخصيص تضيق لدائره العام فی افراده العرضيه كتخصيص وجوب الاكرام بالعلماء العدول واما النسخ فهو تضيق لدائره العام فی افراده الطوليه ونقصد بالافراد الطوليه الزمان فانه يدل علی تخصيص هذا الحكم بحصه خاصه من الزمان وان هذا الحكم ثابت لحصه خاصه من الزمان كما ان التخصيص يدل علی ان هذا الحكم المجهول فی الشريعه مختص بحصه خاصه من الافراد العرضيه كافراد العدول او الافراد الهاشمين وما شاكل ذلك وعلی هذا فلا فرق بين التخصيص والنص فلو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه ايضا مع ان النسخ غير جائز وقد اجيب عن ذلك بانه فرق بين التخصيص وبين النسخ ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فان النسخ هو انتهاء الحكم بانتهاء امده وبانتهاء عمره فان عمر هذا الحكم مقصور من الاول ومحدود بحد خاص فمعنی النسخ ثبوتا انتهاء الحكم بانتهاء امده وبانتهاء عمره بينما التخصيص عباره عن ان الحكم المجعول فی الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه كحصه العدول او ما شاكلها، ففرق بين التخصيص والنسخ فی مقام الثبوت فان معنی النسخ انتهاء الحكم بانتهاء امده ومعنی التخصيص هو ان الحكم الموجود فی الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه ولم يثبت لجميع الحصص، واما فی مقام الاثبات فان دليل الناسخ يدل علی رفع الحكم بينما دليل المخصص يدل علی تخصيص الحكم بحصه خاصه من افراد العام فاذا فرق بين التخصيص وبين النسخ ثبوتا واثباتا وللمناقشه فی هذا الجواب مجال، فان هذا الفرق فرق صوری ولا فرق بينهما الا ان التخصيص فی الافراد العرضی والنسخ فی الافراد طولی فلا فرق بينهما الا ذل فان معنی التخصيص تضيق دائره العام فی الافراد العرضی ومع النسخ تضيق دائره العام فی الافراد طولی ومعنی ذلك ان النسخ عباره عن ان الحكم المجعول فی الشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه من الزمن وبانتهاء تلك الحصه ينتهی الحكم ايضا واما التخصيص عباره عن ان الحكم المجعول بالشريعه المقدسه مختص بحصه خاصه من افراده العرضی وبانتها تلك الحصه ينتهی هذا الحكم ايضا فاذاً لا فرق بين التخصيص والنسخ من هذه الناحيه كما ان النسخ هو انتهاء الحكم بانتها امده وبانتها هذه الحصه من الافراد الطولی فكذلك التخصيص هو انتهاء الحكم المخصص بانتهاء هذه الحصه بين الافراد العرضی فاذاً معنی النسخ ثبوت الحكم لحصه من الافراد طولی وينتهی بانتهاء تلك الحصه ومعنی التخصيص اثبات الحكم لحصه من الافراد العرضی وانتهاء الحكم بانتهاء تلك الحصه فلا فرق بين التخصيص والنسخ الا ان التخصيص فی الافراد العرضی والنسخ انما هو فی الافراد طولی فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وذكر السيد الاستاذ قدس سره انه وان كان لا فرق بين التخصيص والنسخ لا ثبوتا ولا اثباتا الا انه مع ذلك لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد واما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فهو امر عرفی ولا مانع منه واما نسخ الكتاب بخبر الواحد فهو غير جائز .

تخصيص عمومات الكتاب والسنه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تخصيص عمومات الكتاب والسنه

الى هنا قـد تبين انه لا فرق بين التخصـيص والنسـخ فى مقام الثبوت فان التخصـيص تضـيق لدائره العام لأفراده العرضـيه فاذا كان التضيق للعام فى افراده العرضيه سمى ذلك بالتخصيص واما اذا كان تضيق دائره العام فى الافراد طولى سمى بالنسخ فلا فرق بين النسخ والتخصـيص كلاهما تضيق لدائره العام غايه الامر احدهما فى الافراد العرضيه والاخر فى الافراد الطوليه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه انما الفرق فى الطوليه والعرضـيه وسوف يأتى بحث ذلك مفصـلا ونقاط الفرق بينهما فى المبحث القادم وهو دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ومن ناحيه اخرى ذكر السـيد الاسـتاذ قدس سره ان الاجماع والتسالم من المسلمين من العامه والخاصه قائم على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحـد فالأجماع قائم من العامه والخاصه على عـدم جواز نسـخ الكتاب بخبر الواحد وليس المراد من هذا الاجماع التعبـدى بل المراد منه تطبيق كبرى كليه المسـلمه على المقام وهى انه لو جاز النسـخ بخبر الواحـد لاشـتهر بين العلماء من العامه والخاصه مع انه لا قائل به ليس هنا أى قائل بنسخ الكتاب بخبر الواحد لا من العام ولا من الخاصه وهذا يكشف عن عدم جوازه، وعلى هـذا فـاذا قـام خبر الواحـد على نسـخ الكتاب فلابـد من طرحه ولابـد من الغائه وانه لا يكون حجه كما ان قرآنيه القران لا يمكن اثباتها بخبر الواحـد فكـذلك لا يمكن نسـخ القران بخبر الواحـد فاذاً قام فى خبر الواحد نسخ الكتاب ودل عليه فلابد من طرحه كما انه لا يمكن اثبات القران بخبر الواحد وهذا غير ممكن هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال

ص: ۱۷۷

اما ما ذكره قدس سـره من عدم اشـتهار النسخ بين العلماء فسوف نبين ان عدم الاشـتهار مبنى على نكته ولا يمكن الالتزام بتلك النكته، واما ما ذكره قـدس سـره من انه لو جاز نسـخ الكتاب بخبر الواحد لشـتهر بين العلماء من العامه والخاصه مع انه لا قائل به من العلماء ويمن المناقشه فيه فان عـدم القول من العلماء بالنسـخ من جهه عـدم وقوعه فى الخارج لا انه من جهه عدم جوازه فان النسـخ لم يقع فى الخارج فعـدم القول به من جهه عدم وقوعه فى الخارج وعدم وجوده لا من جهه عدم جوازه، فالنتيجه ان عدم القول به كما يمكن ان يكون من جهه عـدم وقوعه فى الخارج وعـدم وجوده وما ذكره السـيد الاسـتاذ قدس سـره من انه لو جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد لشتهر بين العلماء وعدم الاشتهار يدل على عدم جوازه فان عدم الاشتهار لا يدل على عدم جوازه فعدم الاشـتهار كما يمكن ان يكون من جهه عـدم وقوعه فى الخارج، واما ما ذكره قـدس سـره من ان الخبر الواحـد اذا دل على نسـخ الكتاب لابـد من طرحه فكما لا يمكن اثبات الكتاب بخبر الواحد كذلك لا يمكن نسـخه بخبر الواحد ما ذكره قدس سره مبنى على نكته خاطئه وهى ان توهم ان دليل الناسـخ يكون مخالف لسـند الكتاب لا انه مخالف لـدلاله الكتاب لا على نحو العموم او الاطلاق بل مخالف لسـند الكتاب فاذا كان كـذلك فيكون داخل فى الاخبار التى تنص على ان الكلام الـذى لا يطابق كلام الله زخرف او لم اقله فما ذكره قـدس سـره مبنى على ذلك وقياس عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد قياسه بعدم اثبات الكتاب به أى بخبر الواحد فان هذا القياس مبنى على هذه النقطه الخاطئه وهى ان الخبر الواحد اذا دل على النسخ فهو مخالف للكتاب سندا

فاذا كان كـذلك فهو داخل فى الاخبار التى تقول ان الخبر الـذى يخالف كتاب الله زخرف او لم اقله فما ذكره قدس سـره مبنى على ذلك

اما ان هذه النقطه خاطئه ولا واقع موضوعی لها فلا شبهه فی ان الخبر الناسخ لا یکون مخالفا لسند الکتاب اذ لا مانع من صدور هذا الخبر ایضا مع الکتاب ولا تنافی بینهما وانما یکون مخالفا لدلاله الکتاب او عمومها فان الکتاب یدل علی استمرار الحکم فی طول الزمان والدلیل الناسخ یدل علی عدم استمرار هذا الحکم، فالکتاب اطلاقه او بعمومه یدل علی استمرار الحکم والدلیل الناسخ یدل علی عدم استمراره وان هذا الحکم مجعول لحصه خاصه من الزمان وینتهی هذا الحکم بانتهاء هذا الزمان فاذا انتهی هذا الزمان انتهی الحکم بانتهائه ومن هنا قلنا انه لا فرق بین التخصیص والنسخ فالدلیل المخصص یدل علی تخصیص الحکم بحصه خاصه من الافراد العرضیه کما اذا قال المولی اکرم العلماء ثم قال فی دلیل منفصل لا تکرم الفساق منهم فان هذا الدلیل المخصص یدل علی ان وجوب الاکرام المجعول فی هذه القضیه مجعول فی الواقع لحصه خاصه من العلماء وهم العدول ومن هنا قلنا انه لا تنافی بین الدلیل المخصص وبین الکتاب سندا وانما یکون الدلیل المخصص مخالف للکتاب بمخالفه بدویه عناءیه وترتفع هذه المخالفه بنظر العرف فان العرف یری ان الخاص قرینه علی التصرف فی العام ولا۔ یری التنافی بین القرینه وذیها حیث انه یری ان القرینه مفسره لبیان المراد الجدی من العام ومن هنا لا شبهه فی جواز تخصیص الکتاب بخبر المتواتر فانه لا ینافی الکتاب سندا والا فلا یمکن الجمع بینهما فالخبر المتواتر منافی ومخالف لدلاله الکتاب بمخالفه عناءیه ترتفع وتزول فی النهایه بالنظر العرفی ومن اجل ذلک لا تکون مشموله لتلک الروایات التی تدل علی ان الخبر المخالف للکتاب زخرف والناسخ ایضا کذلک فان الناسخ یدل علی ان الحکم المجعول انما هو مجعول لحصه خاصه من الافراد الطولیه وهی حصه من الزمن الطولی وبانتهاء تلک الحصه ینتهی هذا الحکم ومن هنا یظهر ان قیاس اثبات الکتاب بالنسخ قیاس مع الفارق الذی ورد فی کلام السید الاستاذ قدس سره

بقى هنا شيء وهو هل يجوز نسخ عموم الكتاب او اطلاقه قبل وقت العمل او انه لا يجوز وكذلك يجوز النسخ بعد حضور وقت العمل او لا يجوز وكلا البحثين يأتى فى البحث الاتى وهو دوران الامر بين التخصيص والنسخ .

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

والكلام فى ذلك يقع فى الروايات الوارده من الائمه عليهم السلام المخصصه لعموم الآيات ومقيده لإطلاقاتها وحيث ان هذه البيانات الوارده من الائمه الاطهار قد ورده بعد وقت الحاجه وتأخير البيان عن وقت الحاجه حيث انه قبيح فمن اجل ذلك لابد من حمل هذه المخصصات وهذه البيانات على انها ناسخه لعمومات الآيات ومطلقاتها ولا يمكن حملها على التخصيص والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح فمن اجل ذلك لا مناص من حمل هذه البيانات على انها ناسخه لعمومات الكتاب والسنه ومن هنا نسب الى جماعه الالتزام بان هذه البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام وكذلك من النبى صلى الله عليه واله وسلم بعد وقت الحاجه لابد من حملها على انها ناسخه لعمومات الآيات ومطلقاتها، ولكن السيد الاستاذ قدس سره استبعد ذلك بعيد جدا لأنه لا يناسب خلود هذه الشريعه وعدم نسخها ومن هنا حاول جماعه من الاصوليين لدفع هذه الشبهه بعده محاولات :

الاولى : ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعا لشيخنا الانصارى قدس سره من ان عمومات الكتاب والسنه قد وردت ضربا للقاعده وتأسيس لها ونقصد بذلك ان هذه الآيات متكفله للأحكام الظاهريه والبيانات الوارده من الائمه الاطهار ناسخه للأحكام الظاهريه لا ناسخه للأحكام الظاهريه ولا مانع للالتزام بذلك وان الاحكام الظاهريه المجعوله انما هى مجعوله فى فتره خاصه من الزمن وهى فتره بين جعلها وبين ورود هذه البيانات من الائمه الاطهار عليهم السلام فاذاً لا محذور فى ذلك ولا يلزم أى محذور اذا كانت الآيات متكفله للأحكام الظاهريه وهذه البيانات المتأخره ناسخه لها لا انها مخصصه للأحكام الواقعيه، هذه المحاوله ذكرها المحقق الخراسانى قدس سره تبعا للشيخ وللمناقشه فى هذه المحاوله مجال :

ص: ۱۸۰

اما اولا : فلان جعل الحكم الظاهرى منوط بان يكون الشك او عدم العلم مأخوذ فى لسان الدليل فاذا كان الشك او عدم العلم مأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل فالمجعول هو الحكم الظاهرى وليس الواقعى كما هو الحال فى ادله الاصول العمليه كأدله الاستصحاب واصاله البراءه واصاله الاحتياط ونحوها من الاصول العمليه من القواعد الاصوليه والقواعد الفقهيه فان ادلتها مقيده بالشك او بعدم العلم بالواقع فالحكم المجعول فى هذه الادله لا محال يكون حكم ظاهرى واما اذا لم يكن الشك وعدم العلم مأخوذ فى لسان الدليل فى مرحله الجعل فلا يدل هذه الدليل على ان الحكم الظاهرى بل هو ظاهر فى ان المجعول هو الحكم الواقعى وان هذا الدليل حاكى عنه وطريق اليه والامارات من هذا القبيل فان الشك او عدم العلم غير مأخوذ فى لسان ادلتها وحيث ان الشك وعدم العلم غير مأخوذ فى لسان ادلتها فالحكم المجعول فى موردها حكم واقعى والامارات حاكيه عن الحكم الواقعى وداله عليه، وعلى هذا فلا يمكن حمل عمومات الكتاب والسنه متكفله للأحكام الظاهريه فان الشك وعدم العلم غير مأخوذ فى لسان حجيتها فمن اجل ذلك لا تكون عمومات الآيات متكفله للأحكام الظاهريه فالحكم المجعول فى مردها

حکم واقعی وهـذه الآیات حاکیه عنه وداله علیه الا اذا کانت هناک قرینه علی ان هذه الآیات متکفله للأحکام الواقعیه الی الابد أی الی یوم القیـامه ومتکفله للأحکـام الظاهریه فی فتره خاصه من الزمن وهی فتره بین جعلها وبین ورود هـذه البیانات من الائمه الاطهـار علیهم السـلام قرینه علی ذلـک، ولکن هـذا انمـا یتصور فی ما اذا امکن الجمع فی الحکم الظاهری والحکم الواقعی فی دلیـل واحـد والظاهر انه لا یمکن ان تکون هـذه العمومات ظاهره فی العموم واستیعاب الحکم الظاهری وفی نفس الوقت ظاهره فی الاستیعـاب والحکم الواقعی فـالجمع بین الظهورین مسـتحیل فی مقـام الثبوت فلاـ تصـل النوبه الی مقـام الاثبات لکی یحتاج اثبـات ذلـک الی وجود قرینه فان الجمع بین الحکم الظاهری والحکم الواقعی فی موارد هـذه الامارات وهی عمومات الآیات لا یمکن ان هـذه الآیـات ظـاهره فی الاستیعاب والعموم بالنسـبه الی الحکم الواقعی وفی نفس الوقت ظاهره فی العموم والاستیعاب بالنسبه للحکم الظاهری فالجمع بینهم لا یمکن

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من استبعاد كون هذه العمومات منسوخه فانه لا يلائم مع خلود الشريعه وابديتها ما ذكره قدس سره غير تام اذ معنى خلود الشريعه الاسلاميه وابديتها انها لا تنسخ بشريعه اخرى كالشرائع السابقه فأنها تنسخ بشريعه اخرى واما الشريعه الاسلاميه فهى ابديه ولا تنسخ بشريعه اخرى وثابته وخالده الى يوم القيامه هذا معنى خلود الشريعه وليس معنى ذلك ان كل حكم من احكام هذه الشريعه ابدى لا دليل على ذلك

وعلى هذا فان قلنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح فان كان قبيح فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم اذ لا يمكن للمولى الحكيم ان يؤخر البيان عن وقت الحاجه فلا يمكن صدوره منه فاذا بنينا على قبح ذلك فلابد من الالتزام بان البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام ناسخه لعمومات الكتاب والسنه وهذا لا ينافى خلود هذه الشريعه فان بنينا على ان تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح فلابد من الالتزام بالنسخ ولا يمن الالتزام بالتخصيص لأنه يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح ولا يمكن صدور القبيح من المولى الحكيم، هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى الروايات الوارده فى العبادات اكثر الروايات مجمله وهى فى مقام اصل التشريع بدون أى تفصيل والمصلحه تقتضى اصل التشريع فقط فان هذه الآيات مجمله وقد ورده فى مقام التشريع فقط والغرض منها اصل التشريع لمصلحه فيه، واما الروايات الوارده بعد ذلك من الرسول الاكرم صلى الله عليه واله ومن الائمه الاطهار فهى مفصله للأجمال ومبينه ورافعه لإجمال هذه الآيات تدريجا فان بيان الاحكام الشرعيه لا يمكن ان يكون دفعه واحده فلا محال ان يكون بالتدريج حسب مصالح العامه والظروف الملائمه لبيان الاحكام الشرعيه حسب المصالح العامه والظروف الملائمه يبين الاحكام الشرعيه وتفصيلاتها وحدودها واجزائها وشروطها وموانعها بين ذلك فى الاوقات والظروف المناسبه من اجل مصالح عامه فالتأخير انما هو من اجل مصالح عامه فاذا كان التأخير مبنى على المصالح العامه فلا يلزم أى محذور وعلى هذا فلا تخصيص فى البين ولا نسخ فانه لا عموم للآيات ولا اطلاق لها حتى يكون تخصيص او نسخ بل مجمله و الروايات الوارده بعدها تفصل اجمالها تدريجا حسب الاوقات والظروف المناسبه فلا تخصيص ولا نسخ فى البين،

واما الآیات الوارده فی المعامله فاکثر هذه الآیات فی البیان والنکته فی الموضوع فالان المعاملات امور عقلائیه وثابته بین العقلاء قبل وجود الشرع والشریعه کالبیع والشراء والمضاربه وما شاکل ذلک من المعاملات فأنها متداوله بین العقلاء قبل وجود الشرع والشریعه فاذا جاءت الشریعه فهی امضت هذه المعاملات غایه الامر استثنی بعضها کالمعاملات الربویه وکبیع الخم والمیته والخنزیر فان الشارع الغی هذه المعاملات فی الاسلام رغم ان هذه المعاملات متداوله بین العقلاء ولکن الاسلام لا یعترف بها فاذاً لیس هنا الا الامضاء فان الروایات الوارده عن الائمه علیهم السلام مفادها امضاء هذه المعاملات وتقریر هذه المعاملات فی الشریعه المقدسه غایه الامر قد یزید جزء او شرطا او مانعا وقد یقوم الشرع بإلغاء معامله کالمعاملات الربویه ونحوها عن الاسلام فاذاً تأخیر البیان بالنسبه الی بعض هذه المعاملات انما هو لمصلحه فان تأخیر البیان من الشارع لا یمکن ان یکون جزاف هذا غیر معقول لان تأخیر البیان فی نفسه قبیح ولا یمکن صدوره من الشارع جزافا الا اذا کان هناک مصلحه قد تکون هناک مصلحه ملزمه تقتضی التأخیر وتطلب تأخیر البیان او کانت هناک مفسده ملزمه فی تقدیم البیان فهی تقتضی التأخیر فاذاً تأخیر البیان عن وقت الحاجه وان کان قبیحا فی نفسه الا اذا کان هناک مصلحه ملزمه تتطلب ذلک فلا قبح فیه بل هو حسن لأجل هذه المصلحه او مفسده فی تقدیم البیان فهذه المفسده تقتضی تأخیر البیان عن وقت الحاجه، فلا یمکن تأخیر البیان عن وقت الحاجه من الائمه الاطهار علیهم السلام جزافا فلا محال من اجل مصلحه فی التقدیم وهی تتطلب هذا التأخیر ولو کانت تلک المصلحه مصلحه تدریجیه بیان الاحکام فی الشریعه المقدسه .

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعا لشيخنا الانصارى قدس سره من المحاوله غير تام بل لا يرجع الى معنى صحيح اما اولا فقد تقدم ان الحكم الظاهرى المجعول فى أى مورد كان المأخوذ فى موضوعه هو عدم العلم بالواقع واما عمومات الكتاب ونقصد بها اعم من مطلقاته فأما عمومات الكتاب فلا يأخذ عدم العلم بألسنتها وهى مطلقه من هذه الناحيه فلا يمكن ان يكون الحكم المجعول فى موردها حكم ظاهرى

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك ان فى ما ذكره قدس سره محتملات : المحتمل الاول ان يكون مراده قدس سره من ان هذه العمومات متكفله للأحكام الظاهريه مراده انها متكفله للأحكام الظاهريه فقط دون الواقعيه فان اراد ذلك فيرد عليه –

اولا : ان جعل الاحكام الظاهريه فى طول الاحكام الواقعيه فلا يمكن جعل الحكم الظاهرى ابتداءً بدون الحكم الواقعى فى المرتبه السابقه فالأحكام الظاهريه جمعا فى طول الاحكام الظاهريه ولا يعقل جعلها بدون ان تكون الاحكام الواقعيه ثابته فى المرتبه السابقه فى الواقع

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك فلازم ذلك ان عمومات الكتاب التى ورد عليها مخصصات وبيانات من الائمه الاطهار عليهم السلام او من الرسول الاكرم صلى الله عليه واله وسلم هذه العمومات متكفله للأحكام الظاهريه فقط يعنى ان المجعول فيها الاحكام الظاهريه المحدده أى فى الفتره الزمنيه الخاصه وهى الفتره ما بين جعلها وما بين ورود المخصصات عليها فان هذه المخصصات ناسخه لها واما العمومات التى لم يرد عليها مخصصات فهذه العمومات متكفله للأحكام الواقعيه الابديه الى يوم القيامه

ص: ۱۸۴

وهذا مما لا يمكن الالتزام بان العمومات التى ورد عليها مخصصات من الائمه عليهم السلام المجعول فيها الاحكام الظاهريه المحدوده التى تنسخ بهذه المخصصات واما العمومات التى لم ترد عليها مخصصات من الائمه الاطهار فالمجعول فيها احكام واقعيه ابديه وثابته الى يوم القيامه ولا يمكن الالتزام بهذا التقريب

المحتمل الثانى : ان المجعول فى هذه العمومات كلا الحكمين الحكم الواقعى الابدى والحكم الظاهرى المحدود فى فتره زمنيه معينه فان اريد بذلك ان مضمون هذه العمومات حكم ظاهرى وواقعى معا فان مضمون العمومات اما الوجوب او الحرمه او الاحكام الترخيصيه كالإباحه او الاستحباب او الكراهه فهذا الوجوب حكم واقعى ابدى ونفس هذا الوجوب حكم ظاهرى فان اريد ذلك فيرد عليه انه غير معقول ان يكون حكم واحد واقعى وظاهريا معا فلا يعقل ان يكون مضمون هذه العمومات حكم واقعيا وظاهريا معا لا ثبوتا ولا اثباتا، اما ثبوتا فهو غير معقول فلا تصل النوبه الى مقام الاثبات مضافا انه لا دليل فى مقام الاثبات

على ذلـك وان اريـد بالتعـدد وان الحكم المجعـول فى مـورد هـذه العمومـات حكم واقعى ابـدى ثـابت الى يوم القيـامه وحكم ظاهرى محدود الى فتره زمنيه معينه فان اريد ذلك فهو وان كان ممكن ثبوتا ولا يلزم منه أى محذور ولكنه بحاجه الى دليل فى مقـام الاثبات ولا دليل على ذلك فان هـذه العمومات متكفله لحكم واحـد اما ان هـذا الحكم واقعى او ظاهرى فلا دليل على ان المجعول فى موردهـا حكمـان واقعى ابـدى وحكم ظـاهرى محـدود ومنسوخ بالبيانات الوارده من الائمه عليهم السـلام فلا دليل على ذلك فى مقام الاثبات

المحتمل الثالث : ان يكون مراده قدس سره من الاحكام الظاهريه وان المجعول بها هو حجيه هذه العمومات فان الحجيه حكم ظاهرى وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ فان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه وليست بأحكام عمليه فأصاله البراءه معذره عن ارتكاب الحرام او ترك الواجب فشئنها التعذير وكذلك حجيه الامارات فان حجيتها حكما ظاهريا طريقى وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه فاذا كانت الاماره مطابقه للواقع فهى منجزه له وان كانت غير مطابقه للواقع فهى معذره فشئنها التنجيز والتعذير، فان اريد ذلك فهذا وان كان صحيحا فقد ذكرنا فى مبحث الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى انه لا تنافى بينهما اصلا وان الاحكام الظاهريه فى طول الاحكام الواقعيه وليست من الاحكام العمليه وشئنها تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ فهذا وان كان صحيحا الا انها غير منسوخه فان حجيه عمومات الكتاب غير منسوخه فأنها حجه بعد ورود المخصصات عليها ايضا أى عمومات الكتاب حجه

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الخرسانى تبعا للشيخ من المحاوله لا يرجع الى معنى محصل فاذاً هذه المحاوله غير تامه ومع الاغماض عن ذلك ايضا فهل هذه العمومات التى وردت عليها مخصصات فهل هى مقيده بعدم ورود هذه المخصصات واقعا او انها مقيده بعدم وصولها للمكلف أى بعدم وجودها العلمى لا الواقعى، اما الاول فهو غير معقول بالنسبه الى الاحكام الظاهريه فان الحكم الظاهرى لا يعقل ان يكون مقيدا بعدم وجود شىء فى الواقع فلا يعقل ان يكون القيد امرا واقعى والمقيد حكما ظاهريا هذا غير معقول فاذاً هذه العمومات المتكفله للأحكام الظاهريه مقيده بعدم وصول المخصصات الى المكلف فاذا وصلت هذه المخصصات الى المكلف فترتفع الاحكام الظاهريه بانتفاء موضوعها لان موضوع الاحكام الظاهريه عدم العلم بالمخصصات والمقيدات فاذا علم بالمخصصات ارتفع الحكم الظاهرى بارتفاع موضوعه وهذا ليس من النسخ فان ارتفاع الحكم بارتفاعه موضوعه ليس من النسخ لان النسخ عباره عن رفع الحكم فى مرتبه الجعل وانتهاء الحكم بانتهاء عمره وامده واما ارتفاع الحكم الفعلى بارتفاع موضوعه فهو ليس من النسخ فى شىء، الى هنا قد تبين ان هذه المحاوله التى ذكرها صاحب الكفايه قدس سره تبعا للشيخ لا يمكن المساعده عليها بل انها لا ترجع الى معنى محصل عند التحقيق والتأمل .

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

الى هنا قد تبين ان ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره تبعا لشيخا الانصارى من المحاوله غير تام بل لا يرجع الى معنى معقول هذا وقد اورد على هذه المحاوله السيد الاستاذ قدس سره وحاصل ما اورده

ان عمومات الكتاب والسنه لا تخلو من ان تكون ظاهره فى العموم واقعا وجدا فى مقام الاثبات والدلاله او لا تكون ظاهره فيه على اساس قرينه عامه التى قامه على ان هذه العمومات مراده فى الظاهر وليست مراده فى الواقع ومقام الثبوت ومعنى هذه القرينه العامه ان هذه العمومات قد ورده ضربا للقاعده وهذه القرينه العامه بمثابه القرينه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور هذه العمومات فى العموم واقعا وجدا فى مقام الاثبات، وعلى هذا فعلى الفرض الاولى وهو ظهور هذه العمومات فى العموم واقعا وجدا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح واما على الفرض الثانى وهو عدم ظهور هذه العمومات وان هذه القرينه العامه مانعه عن انعقاد ظهورها فى العموم اقعا وجدا فعندئذ لا عموم ولا اطلاق حتى يتمسك به هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

الظاهر ان مراد صاحب الكفايه قدس سره من هذه المحاوله ان هذه العمومات لم تكن ظاهره فى العموم واقعا وجدا بل هى ظاهره فى العموم ظاهرا فأنها ورده ضربا للقاعده وعمومها ظاهرى ولا مانع من التمسك به طال ما لم يرد بيان على خلافها واذا ورد بيان على خلافها فهذا البيان ناسخ لها لا انها مخصص لها هذا هو مراد صاحب الكفايه قدس سره لا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ومع ذلك فالصحيح فى المقام ان يقال ان فرض وجود القرينه العامه المانعه عن انعقاد ظهور هذه العمومات فى العموم واقعا وجدا فرض لا واقع له فان المقصود من قرينه العام هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه هذا هو المراد من القرينه العامه، ومن الواضح ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لا يمنع عن انعقاد ظهور عمومات الكتاب والسنه ى العموم واقعا وجدا فان هذه العمومات اذا صدرت ولم ينصب قرينه فى زمن صدورها على خلافها انعقد ظهورها فى الاطلاق اما اذا كان العموم وضعيا فلا يتوقف ظهورها فى الاطلاق على مقدمات الحكمه وانما يتوقف على كون المتكلم فى مقام البيان فقط فاذا كان المتكلم فى مقام البيان انعقد ظهوره فى العموم واما اذا كان ظهور المطلق فى الاطلاق فهو يتوقف على مقدمات الحكمه منها عدم القرينه المتصله واما عدم القرينه المنفصله فلا يكونه مانعا فاذاً قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لا يصلح ان يكون مانعا عن انعقاد ظهور هذه العمومات فى العموم واقعا وجدا وليس بمثابه القرينه المتصله هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس ذاتيا كقبح الظلم فان قبح الظلم لا ينفك عن الظلم ويدور مداره وجودا وعدما وحدوثا وبقاءً و اما قبح تأخير البيان فهو ليس ذاتيا بل هو عرضى كقبح الكذب فانه عرضى فقد يكون الكذب حسنا وواجبا كما اذا كان الكذب لإنقاذ نفس مؤمن او عرضه او ماله او لإنقاذ نفسه فان الكذب فى هذه الموارد حسن وليس بقبيح وكذلك الصدق فى نفسه حسن وقد يكون قبيح وحرام كما اذا كان الصدق موجب لهلاك مؤمن او لأتلاف ماله او ما شاكل لك فقبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ايضا عرضى فان قبحه من جهه ان تأخير البيان عن وقت الحاجه يوجب تفويت مصلحه ملزمه عن المكلف او يوجب القائه فى مفسده ملزمه فاذا فرضنا ان فى التأخير مصلحه اقوى من مصلحه التقديم او فى التقديم مفسده اقوى من مفسده التأخير فعندئذ يجب التأخير ويكون التأخير حسنا ولا يكون التأخير عن وقت الحاجه حينئذ قبيح فاذا قبح تأخير البيان عن وقت

الحاجه يـدور مـدار تفويت المصـلحه الملزمه على المكلف او القائه فى مفسده ملزمه، واما اذا كان فى التأخير مصـلحه اقوى من مصـلحه التقـديم او فى التقديم مفسده اقوى من مفسده التأخير فعندئذ لا يكون التقديم على وجه الحاجه قبيح بل هو حسن ومن امثله ذلـك مـا اذا كان كل من العام والخاص متكلف للحكم الالزامى الوضـعى كقوله تعالى {اوفوا بالعقود} ثم وردت روايات تـدل على بطلان بيع الربا فالمشترى لا يملك المبيع يبقى فى ملك بائعه وفيه مفسده ملزمه فتأخير البيان عن وقت الحاجه يوجب وقوع المكلف فى مفسـده ملزمه ففى مثـل ذلـك يكون قبيحـا لو لم تكن هنـاك مصـلحه ملزمه اقوى فى التـأخير فيكون التأخير قبيحا او كان العام متكفل للحكم التكليفى الترخيصـى والخاص متكفل للحكم التكليفى الالزامى كما اذا فرضـنا ان الـدليل العام يـدل على الترخيص فى ترك اكرام العلماء وعـدم وجوب اكرامهم ولكن الدليل الخاص يدل على وجوب اكرام العلماء العدول فتـأخير البيان عن وقت الحاجه يسـتلزم ترك الواجب فانه يترك اكرام العالم العادل مع انه واجب عليه فاذاً تأخير البيان عن وقت الحاجه يسـتلزم تفويت مصـلحه ملزمه عن المكلف وهو قبيـح او اذا كان كل من العام والخاص متكفل للحكم التكليفى الالزامى كمـا اذا دل دليـل على وجوب اكرام كـل العلماء ودليل اخر يـدل على حرمه اكرام الفساق منهم فعندئـذ اذا اخر البيان عن وقت الحـاجه فهو يوجب اكرام العلماء الفساق ايضا مع انه محرم فتأخير البيان عن وقت الحاجه يؤدى الى وقوع المكلف فى المفسـده الملزمه فمن اجـل ذلـك يكون قبيـح ففى مثـل هـذه الموارد تـأخير البيـان عن وجه الحـاجه يلزم امـا تفويت مصـلحه ملزمه على المكلف او وقوعه فى مفسـده ملزمه وقـد لاـ يكون تـأخير البيـان موجب لـذلك كمـا اذا فرضـنا ان العام متكفل للحكم الالزامى الوضـعى وامـا الخـاص متكفـل للحكم الترخيصـى الوضـعى امـا ذاتـا او جعلا ذاتا كالهبه او جعلا كالبيع المجعول فيه الخيار فاذا فرضـنا ان العام هو قوله تعالى {اوفوا بالعقود} او {احل الله البيع} فتأخير البيان عن وقت الحاجه لا يسـتلزم الوقوع فى المفسده او تفويت المصـلحه غـايه الاـمر ان تـأخير البيـان عن وقت الحـاجه يوجب الوفاء بالهبه ولا محـذور فيه او وفى بالعقـد المجعول فيه الخيـار وان الخيـار ثـابت له فتـأخير البيـان عن وجه الحاجه يسـتلزم البيان به ولا محـذور فيه فاذاً تأخير البيان عن وجه الحاجه اذا استلزم تفويت المصلحه الملزمه على المكلف قبيح واما اذا لم يستلزم ذلك لا الوقوع فى المفسده ولا تفويت المصلحه فلا يكون تأخير البيان قبيحا، ثم ان علاج مشكله قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بأحد امرين :

ص: ١٨٧

الاول : فى الشـريعه المقدسه ان الاحكام الشرعيه تدريجيه بيانها ولا يمكن ان يكون دفعى فان الرسول الاكرم صلى الله عليه واله لم يبين جميع الاحكام فان الظروف لا تكون ملائمه لذلك والمصالح العامه تقتضـى تأخير البيان فان ازالت التقاليد الجاهليه عن الناس ومرتكزاتهم وتزويد انفسهم بالتقاليد الاسلاميه بحاجه الى طول المده وبحاجه الى تعب وجهد حتى يبدل تقاليد الناس من الجاهليه الى التقاليد الاسـلاميه فمن اجل ذلك لا محال يؤخر البيان فالمصالح العامه تقتضـى تأخير البيان والنبى الاكرم صلى الله عليه واله وسـلم فى زمان رسالته لم يقدر بيان جميع الاحكام الشـرعيه وسلم الاحكام الباقيه الى امير المؤمنين على ابن ابى طالب عليه السـلام والائمه عليهم السـلام فان ظروف الائمه والمصالح العامه تقتضـى تدريجيه الاحكام ومن الواضح ان المصالح العامه تتقدم على المصالح الشخصـيه فالمصالح العامه وان استلزم تفويت مصلحه شخصيه عن فرد او حصول مفسده الا ان الامور العامه اولى لأـنه من اجـل مصالـح عـامه وليس جزافـا حتى يكون قبيحـا فـاذا ورود المخصـصات والمقيـدات عن الائمه الاطهار عليهم السـلام لعمومات الكتاب والسـنه ومطلقاتهما فهـذا التأخير انما هو من اجل مصالـح عامه وهى تقتضـى تأخير هـذه البيانات وهذه المخصصات فاذاً لا قبح فى التأخير اصلاً .

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

تحصل مما ذكرنا ان علاج مشكله قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه يمكن بأمرين :

الامر الاول : ان بيان الاحكام الشرعيه يكون بنحو التدريج على طبق المصالح العامه والظروف الملائمه وليس بيانها دفعه واحده او فى فتره زمنيه خاصه بل بحسب الظروف والمصالح العامه وحيث ان المصالح العامه تتقدم على المصالح الشخصيه فان تأخير البيان وان استلزم تفويت مصلحه شخصيه عن المكلف او وقوعه فى مفسده شخصيه ولكن مصلحه العامه اهم من ذلك فاذاً المصلحه العامه تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجه ولهذا النبى الاكرم صلى الله عليه واله وسلم لم يتمكن من بيان الاحكام الشرعيه جميعا بل اوكله الى الائمه الاطهار عليهم السلام بحسب ظروفهم الخاصه والمصالح العامه كان بيانها بنحو التدريج لا بنحو دفعه واحده فعندئذ لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه

ص: ۱۸۸

الامر الثانى : ان تأخير البيان عن وقت الحاجه حيث انه من المولى الحكيم فلا يمكن ان يكون جزافا وبلا مصلحه وبلا نكته تبرر ذلك فاذاً فى التأخير لا محال تكون مصلحه اقوى من مصلحه الواقع التى تفوت عن المكلف او فى التقديم مفسده ملزمه اقوى مصلحه التقديم فمن اجل ذلك يكون تأخير البيان حسنا وواجبا وتقديمه يكون قبيحا فتأخير البيان عن وقت الحاجه انما هو لمصلحه فى التأخير وهى اقوى من مصلحه الواقع او لوجود مفسده ملزمه فى التقديم وهى اقوى من مفسده التأخير فيكون تأخير البيان من المولى الحكيم لا محال ان يكون من اجل مصلحه او فى التقديم مصلحه ولا يعقل ان يكون جزافا، الى هنا قد تبين انه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه وهل هذه البيانات الصادره من الائمه الاطهار عليهم السلام هل هى مخصصه لعمومات الكتاب والسنه او انها ناسخه لها ؟

لا شبهه ان هذه البيانات الصادره من الائمه عليهم السلام لسانها لسان الحكايه عن الواقع والشريعه المقدسه فأنها تدل على ان الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه هو الحكم الخاص دون العام فان اللسنه هذه البيانات اللسنه الحكايه عن الشريعه المقدسه وتدل على مضمونها وهو الحكم الخاص وهو المجعول فى الشريعه المقدسه دون العام فان لسان الائمه لسان الحكايه عن الشريعه المقدسه فمن اجل ذلك يكون الائمه الاطهار عليهم السلام بمثابه متكلم واحد مع النبى صلى الله عليه واله بالنسبه عن الحكايه عن الشريعه المقدسه فمن اجل ذلك اذا صدر عام من النبى وخاص من الائمه يحمل العام على الخاص، او اذا صدر عام من امام وصدر خاص من امام اخر يحمل العام على الخاص وكذلك الحال فى المطلق والمقيد والاظهر والظاهر والحاكم والمحكوم مع ان المعتبر فى حمل العام والخاص ان يكون صادرين من متكلم واحد فان العام اذا صدر من متكلم والخاص صدر من متكلم اخر فلا وجه لحمل العام على الخاص ولا يمكن جعل الخاص قرينه لبيان المراد من العام لذا من شروط حمل العام على الخاص ان يكونا صادرين من متكلم واحد حقيقه او حكما كالأئمه الاطهار عليهم السلام من الواضح ان لسان الائمه لسان الحكايه عن الشريعه فاذاً البيانات الصادره منهم فهذه البيانات تحكى عن الاحكام الشرعيه المجعوله فى الشريعه المقدسه

وحیث ان لهـذه البیانـات احکـام خـاصه فهی تـدل علی ان المجعول فی الشـریعه المقـدسه هی الاحکـام الخاصه من الاول دون الاحکام العامه فمن اجل ذلک لابد من حمل هذه البیانات علی التخصـیص لا علی النسخ فلا یمکن حملها علی النسخ فان حمل هـذه البیانـات علی النسـخ بحاجه الی مقـدمه زائـده وهی الالتزام بان الاحکام العامه التی قـد صـدرت فی الکتاب والسـنه فهـذه الاحکام العامه احکام واقعیه وهـذه العمومات عمومات واقعیه قـد صـدرت من المولی ومراده للمولی وقعا وجـدا وهذه الاحکام العامه مسـتمره واقعا الی زمان صـدور هـذه البیانات من الائمه الاطهار علیهم السـلام فاذا صدرت هذه البیانات من الائمه الاطهار فهی ناسـخه لهـذه الاحکام العامه فی الاکتاب والسـنه ومعنی النسـخ ارتفاع الحکم فی مرحله الجعل بارتفاع امده وبارتفاع عمره فان امـد هـذه الاحکام العامه المجعوله فی الشـریعه المقـدسه التی هی مراده للمولی واقعا وجـدا هذه الاحکام مسـتمره الی زمان صدور البیانات من الائمه الاطهار علیهم السـلام اذا صدرت هذه البیانات تنتهی هذه الاحکام بانتهاء امدها وهذا معنی انها ناسخه لها، ولازم ذلک ان یکون للسان هـذه البیانات للسان جعل الاحکام الخاصه من حین صدورها من الائمه علیهم السـلام وهذا مما لاـ یمکن الاـلتزام به فـان تشریع الاحکـام الشـرعیه وجعلهـا من الله تعالی وتقـدس نعم قـد اوکل جعل الحکم نادرا الی الرسول الاکرم صـلی الله علیه واله وسـلم والا فجعل الاحکام الشـرعیه وتشـریعها من الله تعالی وبیانها من النبی والائمه علیهم السلام، فلو کانت هذه البیانات الصادره من الائمه علیهم السـلام ناسخه فمعناه ان الاحکام الخاصه مجعوله من الان وهذا لا یمکن الالتزام به فان الوحی قـد انقطع بعـد وفاه النبی الاکرم صـلی الله علیه واله وسـلم وشـئن الائمه بیان الاحکام الشـرعیه المجعوله فی الشـریعه المقدسه فمن اجل ذلک لا یمکن حمل هذه البیانات علی النسخ فیتعین کونها مخصصه لعمومات الکتاب والسنه وانها تدل علی ان المجعول فی الشریعه المقدسه هو الاحکام الخاصه دون الاحکام العامه فاذاً یتعین کون هذه البیانات الصادره من الائمه علیهم السـلام فی زمانهم هـذه البیانات مخصـصه لا انها ناسـخه فلا یعقل حملها علی النسـخ، هذا کله فی ما اذا کان الخاص متأخر عن وقت الحاجه للعام

واما اذا كـان الامـر بـالعكس بـان يكون العـام متـأخر عن وقت العمـل بالخاص صـدر من المولى الخاص ووصل وقت العمل به وصدر منه العام بعد وقت الحاجه والعمل فهل هذا الخاص مخصص لهذا العام او ان العام المتأخر ناسخ لهذا الخاص، فيه وجهان :

الوجه الاول : ذهب صاحب الكفايه الى ان هذا الخاص مخصـص للعام ولا فرق فى تخصـيص الخاص للعام بين ان يكون متقدم او متأخرا فقـد علل ذلك بكثره التخصـيص فى الشـريعه المقـدسه حتى قيل ما من عام الا وقـد خص وندرت النسخ فى الشـريعه المقـدسه فكثره التخصـيص ونـدرت النسخ قرينه عامه على حمل الخاص فى المقام على التخصـيص لا جعل العام ناسخ للخاص بـل جعـل الخـاص مخصـص للعـام فـان هـذه الكثره قرينه على ذلـك فلابـد من حمل الخاص على التخصـيص وان كانت دلاله الخـاص على اسـتمرار الحكم ومقـدمات الحكمه ودلاله العام على العموم بالوضع فمع ذلك لابـد من تقـديم الخاص على العام بلحاظ ان تقـديم الخاص على العام بملاك ان الخاص قرينه على التصـرف فى العام ومبين للمراد النهائى الجـدى من العام ليس تقـديمه على العـام بملاـك الاـظهريه او بملاـك الاـقوائيه لكى يقـال ان دلاله العام على العموم حيث انها كانت بالوضع ودلاله الخـاص على الاسـتمرار حيـث كـانت بالإطلاـق ومقـدمات الحكمه فالعـام اقـوى من الخـاص واظهر من الخـاص ليس من بـاب الاظهريه والاقوائيه بل التقديم بملاك القرينيه والخاص وان كان اظهر من العام، هكذا ذكره المحقق الخرسانى قدس سره .

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

ص: ۱۹۰

كرنا ان العام اذا كان متأخرا عن وقت الحاجه عن الخاص فهل العام المتأخر ناسخ للخاص او ان الخاص المتقدم مخصص له فيه وجهان، فـذهب المحقق صاحب الكفايه قـدس سره الى الوجه الثانى وان الخاص المتقـدم مخصـص للعام المتأخر وقـد افاد فى وجه ذلك ان كثره التخصـيص فى الآيات والروايات حتى قيل ما من عام الا وقـد خص وندره النسخ فى الشـريعه المقدسه قرينه عامه على التخصـيص على ظهور الخاص المتقدم فى انه مخصـص للعام المتأخر وان كان دلاله الخاص على الاسـتمرار بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فان الخاص يدل على اسـتمرار حكمه الى زمان ورود العام وان كانت هذه الدلاله مستنده الى مقدمات الحكمه ودلاـله العـام على العموم بـالوضع مع ذلـك لابـد من تقـديم الخاص على العام فان ملاك تقـديمه ليس اقوائيه الخاص بالنسـبه الى العـام بـل ملاـك تقـديمه عليه انمـا هو قرينيته على العـام والقرينه تتقـدم على ذيها وان كانت اضـعف منه دلاله فان القرينه مفسـره لبيـان المراد النهائى الجـدى عن ذيها ولـذا تتقـدم عليها وان كانت اضـعف دلاله وظهورا والخاص حيث انه قرينه على العام ومفسـر للمراد النهائى الجدى من العام فلأجل ذلك يتقدم على العام وان كان اضـعف منه دلاله، هكذا ذكره صاحب الكفايه قدس سره

وقـد اورد عليه المحقق النـائينى قـدس سـره بـان الخـاص لاـ يكون متكفل لاسـتمرار حكمه فان الخاص يـدل على ثبوت حكمه وجعله ولاـ يمكن ان يكون دال على اسـتمراره ولو بالإطلاـق الثـابت بمقـدمات الحكمه فان الخاص لو دل على اسـتمرار حكمه

فمعنـاه ان ثبـوت حكمه مـأخوذ بموضـوعه بنحـو مفروض الوجود فـان الموضوع فى القضـيه الحقيقيه قـد اخـذ مفروض الوجود والقضـيه الحقيقيه تـدل على ثبوت الحكم المقـدر وجوده فى الخـارج سواء كان موجود او غير موجود فالقضـيه لا تـدل على ان موضوعه موجود فى الخارج او غير موجود فالقضـيه ساكته عن ذلك، وعلى هـذا فالخاص لو دل على اسـتمرار حكمه فموضوع الاسـتمرار هـو ثبـوت حكمه فلابـد ان يكـون ثبوت حكمه مفروض الوجود فى الخـارج فـاذا اخـذ مفروض الوجود فى الخـارج فالخـاص لاـ يـدل عليه فـان الخـاص يـدل على اسـتمراره على تقـدير جعله ولاـ يـدل على جعله وعلى ثبوته والاـ لزم الجمع بين النقيضـين فـان الخـاص لـو دل على اسـتمرار حكمه وثبـوت حكمه معـا للزم الجمع بين النقيضـين اذ معنـاه ثبوت حكمه مـأخوذ مفروض الوجود باعتبـار انه موضوع لاسـتمرار حكمه وباعتبـار انه يـدل عليه غير مأخوذ مفروض الوجود فيلزم ان يكون موضوع الاسـتمرار وهـو ثبوت الحكم مـأخوذ مفروض الوجود وفى نفس الوقت مـأخوذ غير مفروض الوجود وهـذا جمع بين النقيضـين، فمن اجل ذلك لا يمكن ان يكون الخاص يدل على اسـتمرار حكمه فاذاً اسـتمرار حكمه يمكن اثباته بأحد امرين فالخاص يدل على ثبوت حكمه وجعه فقط اما استمراره فيمكن ثبوته بأحد امرين :

الاول : الاستصحاب فاذا شككنا ببقائه فلا مانه من استصحاب بقائه،

الثانی : بالروایات التی تنص علی ان حلال محمد صلی الله علیه واله حلال الی یوم القیامه وحرامه حرام الی یوم القیامه، ثم ناقش فی کلا الامرین معا

اما الاستصحاب فلا یمکن جریان الاستصحاب فی المقام لأنه محکوم بأصاله العموم فلا یجری من هذه الناحیه واما الروایات فالظاهر ان هذه الروایات ناظره الی ان الشریعه المقدسه خالده ابدیه وهی لا تنسخ بشریعه اخری فاذاً هذه الروایات معنی هذه الروایات ان هذه الشریعه الاسلامیه خالده لا تنسخ بشریعه اخری فلا یمکن الاستدلال بهذه الروایات علی استمرار الاحکام الشخصیه، هذا ما ذکره المحقق النائینی قدس سره

وقد اورد علیه السید الاستاذ قدس سره وحاصل ما اورده ان ما ذکره المحقق النائینی قدس سره من ان الخاص لا یمکن ان یدل علی استمرار حکمه وثبوته معا هذا الذی ذکره المحقق تام ولا یمکن ان یکون الخاص دال علی ثبوت حکمه وعلی استمراره معا والا لزم الجمع بین النقیضین ولکن استمرار الحکم انما هو من جهه تعلقه بموضوعه فالحکم یستمر باستمرار موضوعه فی الخارج فالخاص یدل علی ثبوت حکمه لموضوعه ولکن استمراره انما هو باستمرار موضوع بالخارج مثلا اذا ورد لا تکرم الفساق من الشعراء ثم ورد فی دلیل اخر اکرم الشعراء فالعام المتأخر عن الخاص باستمرار حکم الخاص وهو الحرمه وهو باستمرار الفساق من الشعراء فی الخارج لا ان الخاص یدل علی هذا الاستمرار فالخاص یدل علی اصل ثبوت الحرمه وتشریعها وجعلها اما استمرارها بالخارج انما هو باستمرار موضوعها وهو الفساق فی الخارج فعندئذ لا ما نع من استمرار الحکم الخاص باستمرار موضوعه بالخارج، هکذا ذکره السید الاستاذ قدس سره

الظـاهر انمـا ذكره قـدس سـره ليس اشـكال على المحقق النائينى قـدس سـره فان غرض النائينى نفى دلاله الخاص على اسـتمرار حكمه فى مرتبه الجعـل بانه لا يـدل على اسـتمراره فى هـذه المرتبه اما اسـتمرار هـذا الحكم فى مرتبه الفعليه بفعليه موضوعه فى الخارج فهـذا لا مانع منه وهو امر واضـح ولا يكون المحقق النائينى منكرا لـذلك فانه لا شـبهه فى ان الحكم اذا صار فعليا بفعليه موضوعه فى الخـارج يسـتمر باسـتمرار موضوعه وهو واضـح ولا يكون المحقق النائينى منكرا لـذلك وغرضه من الاشـكال على صاحب الكفايه انه فى مرتبه الجعل التى هى مدلول الخاص فان مدلول الدليل انما هو فى مرتبه الجعل فلا يمكن اسـتمرار حكم الخـاص لاـ بـدلاله الخـاص ولاـ بالاسـتصـحاب لأـنه محكوم بأصاله العموم ولا بتلك الروايات فاذاً هـذا مراد المحقق النائينى اما استمرار الحكم بمرتبه الفعليه باستمرار موضوعه فى الخارج فهذا مما لا شبهه فيه ولا ينكره المحقق النائينى هذا

والصـحيح فى المقـام ان يقـال ذكرنـا ان للحكم مرتبه واحـده وليس مرتبتين مرتبه الجعل ومرتبه الفعليه انما للحكم مرتبه الجعل فان جعل الحكم بيد المولى لان الجعل فعل مباشر للمولى فجعل الحكم نفيا واثباتا بيد المولى له ان يجعل الحكم له ان لا يجعل فالجعل والتشريع والاعتبار بيد المولى واما فعليه هذا الحكم فى الخارج بفعليه موضوعه فى الخارج فهو ليس بيد المولى اما فعليه الحكم بفعليه موضـوعه فهى امر قهرى كفعليه المعلول بفعليه علته فـان فعليه المعلـول لاـ يمكن ان تقـع تحت اراده الفاعـل فـان ترتـب المعلـول على العلـه امر قهرى وكـذلك فعليه الحكم بفعليه موضـوعه امر قهرى هـذا مضافـا الى ان فعليه نفس الحكم غير متصور فى الخـارج يسـتحيل ان يكون الحكم موجودا فى الخارج بوجود موضوعه فيه والا لزم ان يكون الحكم امر خارجى وهو كـل فرد بـانه امر اعتبـارى لا وجود له الا فى عالم الاعتبار والـذهن فلا يعقل وجود الحكم فى الخارج فى نفسه والمراد من فعليه الحكم بفعليه موضـوعه فعليه فـاعليته وداعـويته للمكلـف فـان موضوع الحكم اذا صـار فعلى مثلاـ موضوع وجوب الصـاله البلوغ والعقل والقـدره ودخول الوقت فاذا دخل الوقت على البالغ العاقل القادر فوجوب الصـلاه محرك للمكلف ويـدعو المكلف الى الاتيـان بها والمراد من فعليه وجوب الصاله فعليه فاعليته وفعليه محركيته وداعويته واما نفس الوجود فيسـتحيل ان يكون فعلى فى الخـارج يعنى موجود فى الخارج بوجود موضوعه والا لكان الحكم امر خارجى وهو خفف لأنه امر اعتبارى لا وجود له الا بعالم الاعتبـار والـذهن وامـا فى مرتبه الجعـل فالجعـل امر آنى لاـ يعقـل فى التـدرج والاسـتمرار فى الجعـل غير متصور فالشارع جعل وجوب الحـج الى يوم القيامه وهو آن الجعل فوجوب الحـج قـد جعل فى تمام حصـصه العباديه قـد جعل فى آن واحـد وهو آن الجعل والطوليه انما تتصور فى الخارج بطوليه تصوره واما فى عالم الاعتبار جميع هـذه الحصـص من حين الجعل الى يوم القيامه فى عرض واحـد وجده وهو آن الجعل فى عالم الاعتبار وعالم الذهن واما طوليه هذه الحصـص انما هى فى الخارج مثلا وجوب الحج الشارع جعله على المستطيع وهذا الجعل فى آن واحد الى يوم القيامه ولا يعقل ان يكون هذا الجعل تدريجى ومستمرا لان الجعل فعل آنى صـدر من المولى فى آن واحـد جعله الى يوم القيامه وكذا سائر الاحكام الشـرعيه فوجوب الحج بتمام حصصـه الى يوم القيـامه قـد وجـد فى عرض واحـد ووجوب الحـج وهو الحكم المجعول عين الجعـل فى عـالم الاعتبار فان المجعل عين الجعـل كالايجـاد والوجود والفرق بينهمـا بالاعتبار فان الوجود عين الايجاد والحكم المجعول عين الجعل والفرق بينهما بالاعتبار فاذا وجد الجعل وجد المجعول ايضا باعتبار حصـصه الاعتباريه الى يوم القيامه واما فعليه هذا الوجوب انما هى بفعليه الاسـتطاعه فى الخارج فاذا صار المكلف مسـتطيع صارت فاعليته فعليه واذا صار المكلف مستطيع بعد مئه سنه من الجعل صار فاعليه وجوب الحـج فعلى فى حقه وهكـذا فاذاً الجعل انما هو فى آن واحـد وكل دليل يـدل على الجعل فهو امر آنى ولا يتصور فيه الحـدوث والبقاء فان البقاء الوجود الثانى للشـىء ولا يتصور للجعل وجود ثانى أى وجود تـدريجى لأنه غير معقول وان الجعل فعل المولى فى آن واحد لا انه تدريجى ومستمر وهو غير معقول، فهل يمكن استصحاب بقاء النسخ فان النسخ هو الشك فى بقاء الجعل هل

يتصور ذلك او لا يتصور ؟

ص: ۱۹۳

دوران الامر بين التخصيص والنسخ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : دوران الامر بين التخصيص والنسخ

الى هنا قد تبين ان الجعل آني حصوله ان المولى جعل الحكم فی آن واحد الى يوم القيامه فان الحكم وجد بتمام حصصه الاعتباريه الى يوم القيامه فی عرض واحد وفی آن واحد فاذا جعل المولى وجوب الحج على المستطيع فقد جعل فی آن واحد الى يوم القيامه فالوجوب قد وجد بتمام حصصه الاعتباريه فی عالم الاعتبار فی عرض واحد وآن واحد ولا تتصور الطوليه والتدريجيه فی عالم الاعتبار فان الامور الاعتباريه ليس بشیء حتى تتصور الطوليه والتدريجيه بينهما فأنها نفس الاعتبار ولا وجود له الا فی عالم الاعتبار والذهن فقط فالاستمرار والطوليه والتدريج انما تتصور فی الامور الخارجيه أی فی مرحله الفعليه فان الحكم الفعلی أی فاعليته تستمر باستمرار موضوعه فی الخارج فان فاعليه وجوب الحج تستمر باستمرار موضوعه فی الخارج فمتى تحقق موضوعه وهو المستطيع صارت فاعليه وجوب الحج فعليه فالمجعول فی عالم الاعتبار عين الجعل والمنشئ فی عالم الانشاء عين الانشاء والمعتبر فی عالم الاعتبار عين الاعتبار فالوجوب اعتبار ومعتبر معا اعتبار بلحاظ اسناده الى موضوعه المقدر وجوده فی الخارج، فالاعتبار والمعتبر فی عالم الواحد شیء واحد ذاتا والاختلاف بينهم بالاعتبار كالإيجاد والوجود فی الامور التكوينيه فان الوجود عين الايجاد والاختلاف بينهم بالاعتبار وكذا الحال بين الجعل والمجعول والاعتبار والمعتبر فانهم شیء واحد ذاتا والاختلاف بينهم بالاعتبار بلحاظ اسناده الى الفاعل وباعتبار اسناده الى الموضوع مجعول ومنشئ ومعتبر والا فلا فرق بينهما فالمولى اذا اعتبر وجوب الحج على المستطيع اعتبره فی آن واحد الى يوم القيامه فجميع حصص الوجوب الاعتباريه توجب فی آن واحد وعرض واحد ولا تتصور الطوليه فی عالم الاعتبار والطوليه انما تتصور فی عالم الخارج فی مرحله الفعليه ولهذا لا تتصور فی عالم الاعتبار الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر وان كل ذلك انما يتصور فی عالم الفعليه واما فی عالم الجعل والاعتبار فلا يتصور الحدوث والبقاء والتقدم والتأخر، ومن هنا يظهر ان الشك فی النسخ لا يرجع فی الشك فی بقاء الجعل فانه لا يتصور الشك فی البقاء فی عالم الجعل فاذاً الجعل فی نسخ الحكم فی مرحله الجعل لا يرجع الى الجعل فی مقام الشك بل مرد هذا الشك الى سعه هذا الجعل وضيقه وان هذا الجعل متسع الى يوم القيامه او انه محدود بفتره زمنيه خاصه فمرجع الشك فی نسخ الحكم مرجعه الى ان جعل هذا الحكم هل هو بنحو السعه او بنحو الضيق ينی انه متسع الى يوم القيامه او انه محدود بفتره زمنيه خاصه وهل يرجع الشك الى الشك فی الجعل الزائد او انه لا يرجع الى الجعل الزائد والجواب انه لا يرجع فی الشك الزائد فان الجعل جعل واحد متصل الى يوم القيامه او انه جعل محدود بفتره زمنيه خاصه فلا يتصور فيه زياده فی الجعل نعم قد يكون الجعل تدريجی كما اذا فرضنا ان المولى امر عبده بقراءه القراءان فی يوم الجمعه او فی يوم شهر رمضان فان مقتضى كلام المولى انه جعل وجوب قراءه القران فی شهر رمضان فی آن واحد فيجب عليه قراءه القران فی تمام الشهر واخرى يقول المولى اقرأ القران فی اليوم الاولى وفی اليوم الثانی والثالث فجعل الامر تدريجی وفی اليوم الرابع ففی مثل ذلك قد يتصور الشك فی الجعل الزائد هل جعل المولى وجوب قراءه القران فی اليوم الخامس او لم يجعل فعند ذلك لا مانع من استصحاب عدم الجعل فاذا كان الجعل تدريجی فيمكن تصير الشك فی الجعل الزائد واما اذا لم يكن تدريجيا فلا يتصور فيه الشك فی الزائد وتمام الكلام من هذه الناحيه قد ذكرناه موسعا فی الشبهات الحكميه وعدم جريانه وقد ذكر السيد الاستاذ ان الاستصحاب لا يجری فی الشبهات الحكميه لكن بتقريب اخر وتفصيل الكلام هنا، فالنتيجه ان الجعل آني الحصول وهو اعتبار من المولى

وجوب الحج الی یوم القیامه فی آن واحد للموضوع المقدر وجوده فی الخارج هذا کله فی مقام الثبوت

ص: ۱۹۴

واما فی مقام الاثبات فلا شبهه فی ان الادله أی مفاد الادله ومدلولها ثبوت الحکم فی مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فی الخارج بلا فرق بین ان تکون الادله بصیغه خاصه او بصیغه عامه او بصیغه ثالثه فان جعل الحکم فی الشریعه المقدسه انما هو علی نحو القضیه الحقیقیه فالموضوع فیها قد اخذ فیها مفروض الوجود فی الخارج سواء کان موجود حین الجعل او لم یکن موجود کما اذا فرضنا ان المولی جعل وجوب الحج علی المستطیع ولم یکن المستطیع موجودا او جعل وجوب الزکاه علی من ملک خمسه من الابل ولم یکن شخص موجود مالک لخمسه من الابل لکن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ولهذا ترجع القضیه الحقیقیه الی قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع وتالیها ثبوت المحول، فاذاً الدلیل یدل علی ثبوت الحکم وجعله للموضوع المقدر وجوده فی الخارج ولا یعقل ان یکون الدلیل یدل علی استمرار الحکم فانه انما هو فی مرتبه الفعلیه وهذه المرتبه خارجه عن مدلول الادله فمدلول الادله انما هو جعل الحکم وثبوته فی مرحله الجعل والانشاء ومرحله الاعتبار فقط فاذاً یستحیل ان یدل دلیل خاص علی استمرار الحکم ولا بالإطلاق الثابت بمقدمات الحکمه فان استمرار الحکم انما هو فی مرحله الفعلیه باستمرار موضوعه فی الخارج وهو خارج عنه مدلول الادله فالأدله انما تدل علی ثبوت الحکم فی مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فی الخارج واما مرحله الفعلیه وهی فعلیه الحکم بفعلیه موضوعه أی وجود الحکم فی الخارج بوجود بموضوعه فیه أی وجود فاعلیته فهو خارج عن مدلول الادله، وعلی هذا فما ذکره صاحب الکفایه قدس سره من ان الدلیل الخاص یدل علی استمرار الحکم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحکمه لا یمکن المساعده علیه وان استمرار الحکم باستمرار موضوعه انما یکون فی مرتبه الفعلیه وهذه المرتبه خارجه عن مدلول الادله فالأدله لا تدل الا علی ثبوت الحکم فی مرحله الجعل فقط للموضوع المقدر وجوده ولا نظر لها الی مرحله الفعلیه وهو فعلیه الحکم بفعلیه موضوعه امر قهری فلا یعقل ان تکون مدلول للفظ فاذاً استمرار الحکم باستمرار موضعه امر قهری فلا یعقل ان یکون مدلول للدلیل سواء کان دلیل الخاص او العام فما ذکره صاحب الکفایه فلا یمکن المساعده علیه

ص: ۱۹۵

واما ما ذكره المحقق النائينى يظهر منه انه لا مانع من دلاله الخاص على استمرار الحكم ولكن الجمع بين دلاله الخاص على ثبوت الحكم وعلى استمراره معا لا يمكن الجمع اما دلاله الخاص على ثبوت الحكم على استمراره فلا مانع منه لكن مما ذكرنا يظهر انه لا يمكن ان يكون الخاص يدل على استمرار الحكم لا يمكن دلالته على استمرار الحكم لأنه انما هو فى مرتبه الفعليه وهى خارجه عن مدلول الدليل واستمرار الحكم باستمرار موضوعه امر قهرى فلا يكون مدلول للدليل

واما ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من الاشكال على المحقق الخراسانى قدس سره فان المحقق الخرسانى قد ذكر ان الخاص يدل على استمرار الحكم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ومع ذلك حكم بتقديم الخاص على العام وان كانت دلاله العام على العموم بالوضع ودلاله الخاص على استمرار الحكم بالإطلاق ومقدمات الحكمه ومع ذلك يتقدم الخاص على العام، اشكل على ذلك السيد الاستاذ قدس سره بان دلاله الخاص على استمرار الحكم لو كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه ودلاله العام على العموم كانت بالوضع فالعام يصلح ان يكون قرينه مانعه عن مقدمات الحكمه فان من اجزاء مقدمات الحكمه عدم القرينه والعام اذا كانت دلالته على العموم بالوضع فهى تصلح ان تكون قرينه كامله عن تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم تتم مقدمات الحكمه فلا ينعقد للخاص ظهور فى الاستمرار، هذا الاشكال من السيد الاستاذ قدس سره مبنى على مسلكه قدس سره فان السيد الاستاذ يرى ان عدم القرينه التى هى جزء مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله لكن بشرط وهذا المسلك غير تام كما تقدم الكلام فيه موسعا فهذا المسلك غير تام وان جزء مقدمات الحكمه بعدم القرينه المتصله فقط اما عدم قرينه المنفصله فلا يكون جزء مقدمات الحكمه

فالصحيح فی المقام ان الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر والعام المتأخر لا يصلح ان يكون ناسخ للخاص، اما كون الخاص المتقدم مخصص باعتبار ان الخاص يحكی عن ثبوت مضمونه فی الشريعه المقدسه وان مضمونه ثابت فی الشريعه والخاص يحكی عنه الخاص من جهه حكايته عن ثبوت مضمونه فی الشريعه قرينه علی ثبوت العام، فالعام يدل ويحكی علی ان المراد الجدی النهائی منه فی الشريعه المقدسه من الاول هو الخاص لا العام، واما اذا جعلنا العام ناسخ للخاص فلابد من الالتزام بأمرين :

الاول : التحديد بحاجه الی قرينه ولا قرينه علی هذا التحديد باعتبار ان معنی النسخ هو انتهاء الحكم بانتهاء امده وليس معنی النسخ رفع الحكم فان النسخ بهذا المعنی من المولی الحكيم غير معقول اذ معنی ذلك ان المولی جعل الحكم ثم نسخه رفعه وهذا غير متصور فی حق المولی الحقيقی فالنسخ عباره عن انتهاء الحكم بانتهاء امده وعمره فلابد من فرض ان مضمون الخاص ومدلوله محدد بفتره زمنيه خاصه

ثانيا : لابد من الالتزام بان مدلول العام ومضمونه مجعول من الان ولم يكن مجعول فی السابق ولا يمكن الالتزام بذلك فان شأن الائمه عليهم السلام الاخبار عن الاحكام المجعوله فی الشريعه المقدسه فان الجعل والتشريع بيد الله تعالی لا من غيره ولا سيما ان الوحی قد انقطع بعد النبی الاكرم صلی الله عليه واله وسلم فكيف يمكن جعل مضمون هذا العام ومدلوله من الائمه الاطهار عليهم السلام وهو غير متصور فمن اجل ذلك لا يمكن الالتزام بالنسخ وان العام ناسخ للخاص لا يمكن الالتزام بذلك، فيتعين كون الخاص المتقدم مخصص للعام المتأخر والتخصيص بملاك قرينيه الخاص ولا فرق بين الخاص المتقدم والخاص المتأخر من هذه الناحيه فكما ان الخاص المتأخر قرينه فكذلك الخاص المتقدم قرينه

هذا تمام كلامنا فی دوران الامر بین التخصیص والنسخ وبعد ذلک یقع الکلام فی الخطابات الشفاهیه .

الخطابات الشفاهیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهیه

یقع الکلام فی مقامات المقام الاول فی تعین محل النزاع فی هذه المساله، المقام الثانی فی ان الخطابات الوارده فی الکتاب والسنه هل هی موضوعه للدلاله علی عموم مدخولها للغائبین والمعدومین والحاضرین جمیعا او انها مختصه بالحاضرین فی المجلس، المقام الثالث علی تقدیر الاختصاص وان هذه الخطابات مختصه بالحاضرین بالمجلس فهل الاحکام المجعوله فیها ایضا مختصه بهم أی للحاضرین فی المجلس او انها تشمل الغائبین والمعدومین ایضا، فعلی الاول لابد من اثبات هذه الحکام للمعدومین والغائبین بقاعده الاشتراک فی التکلیف اذ لا یمکن اختصاص الاحکام الشرعیه بزمن واحد او بأشخاص خاصه وهم الحاضرون فی المجلس هذا غیر محتمل ولهذا لابد من التمسک بقاعده الاشتراک فی التکلیف وتعمیم الحکم لجمیع الاصناف من المعدومین والغائبین والحاضرین فی المجلس جمیعا، اما الکلام فی المقام الاول وهو تعین محل النزاع ففیه اراء :

الرأی الاول : ما ذکره صاحب الکفایه قدس سره وحاصله ان محل النزاع انما هو فی وضع ادوات الخطاب وان هذه الادوات هل هی موضوعه للدلاله علی عموم اللفاظ مدخولها للغائبین والمعدومین والحاضرین جمیعا او اختصاصها بالحاضرین فی المجلس فقط هذا من ناحیه، ومن ناحیه اخری ان الخطاب الحقیقی لیس مدلول هذه الادوات لأمرین :

الامر الاول : ان مدلول هذه الادوات الخطابات مدلولها الوضعی تصوری ولیس بتصدیقی والخطاب الحقیقی مدلول تصدیقی فانه عباره عن قصد المتکلم وارادته تفهیم المعنی، فالخطاب الحقیقی مدلول تصدیقی ولا یمکن ان یکون مدلول لهذه الادوات فان مدلولها الوضعی تصوری

ص: ۱۹۸

الامر الثانی : انه لا یمکن ان یکون الخطاب الحقیقی محل النزاع فان توجیه الخطاب الحقیقی الی الغائبین فضلا عن المعدومین غیر معقول ولا یعقل توجیه الخطاب الحقیقی الی الغائبین فضلا عن المعدومین بل لا یمکن توجیهه الی الحاضرین الغافلین عن الخطاب بل لابد من توجیهه الی الحاضرین الملتفتین الیه فان الخطاب الی عدم الملتفتین کالخطاب الی الجدار ولا یعقل ذلک فاذاً لا یمکن ان یکون محل النزاع هو الخطاب الحقیقی فان توجیهه الی الغائبین فضلا عن المعدومین غیر معقول ومن هنا اختار قدس سره ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله علی الخطاب الایقاعی الانشائی وذکر انه یقصد بالخطاب الایقاعی الانشائی ایقاع مفهومه بداعی من الدواعی قد یکون الداعی بإیقاع الخطاب الانشائی بإظهار التظلم فقد یکون الداعی جعل التکلیف کما اذا ضرب طفلا ـ ونادی الی ابیه مع ان ابیه غیر موجود او مات فهذا الخطاب والنداء انما هو لإظهار التظلم والاستغاثه وقد یکون الخطاب الایقاعی بداعی جعل التکلیف کما فی الخطابات الوارده فی الکتاب والسنه فان الخطاب الایقاعی بداعی جعل التکلیف ومن الواضح انه لا ـ مانع من جعل التکلیف للغائبین والمعدومین جعله فی مرحله الاعتبار لا مانع من جعله للمعدمین

والغائبين والحاضرين جميعا، نعم فعليه هذا الخطاب بفعليه موضوعه لاـ يمكن الاـ للموجودين فى الخارج والحاضرين فى المجلس واما انشاء هذا النداء وايقاعه انشاءً واعتبارا فلا مانع من شموله للغائبين والمعدومين والحاضرين جميعا، هكذا ذكره المحقق صاحب الكفايه قدس سره

الرأى الثانى : ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره وحاصله ان محل النزاع فى هذه المسأله يمكن ان يكون فى دلاله ادوات الخطاب على الخطاب الحقيقى أى وضع هذه الادوات بإزاء الخطاب الحقيقى فان اشكال ان الخطاب الحقيقى مدول تصديقى لا يرد على السيد الاستاذ قدس سره على مبناه فانه يرى ان المدلول الوضعى مدلول تصديقى وليس مدلول تصورى فاذاً يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى وضع ادوات الخطاب بإزاء الخطاب الحقيق ويمكن ان يكون وضعها بإزاء الخطاب الانشائى فعلى الاول فهو مختص بالحاضرين فى المجلس الملتفتين واما الحاضرين اذا كانوا غافلين عن الخطاب فلا يمكن توجيه الخطاب اليهم فلاـ يكونون مشمولين للخطاب فالخطاب الحقيقى مختص بالحاضرين فى المجلس الملتفتين الى الخطاب، واما على الثانى وهو الخطاب الانشائى فهو يشمل المعدومين والغائبين والحاضرين جميعا فان معنى انشاء الخطاب انما هو بنحو القضيه الحقيقيه بعد فرض وجود موضوعه فى الخارج فانه قدر وجود موضوعه فى الخارج فجعل له الحكم سواء اكان موجود فى الخارج حقيقةً ام لم يكن موجودا فعلى الثانى يكون مفاد هذه الادوات الخطاب الانشائى يعنى انشاء الحكم وانشاء التكليف فهو يعم الحاضرين والغائبين والمعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجودين كما هو الحال فى كل قضيه حقيقيه وقد اختار قدس سره ان هذه الادوات موضوعه للدلاله على الخطاب الانشائى

ص: ۱۹۹

الراى الثالث : ما ذكره المحقق النائينى قدس سره وحاصله انه فصل بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه فان الخطاب ان كان فى القضيه الحقيقيه فهو لا يختص بالحاضرين ويشمل الغائبين والمعدومين ايضا فان الموضوع فى القضيه الحقيقيه قد اخذ مفروض الوجود فى الخارج سواء اكان موجودا ام لم يكن موجود فى الخارج فاذا كان الخطاب فى القضيه الحقيقيه فهو يشمل جميع اصناف المكلفين من الموجود والمعدوم ومن الحاضرين فى المجلس والغائبين الجميع مشمول له، واما اذا كانت القضيه خارجيه فحيث ان موضوع القضيه الخارجيه هو الموجود الخارجى فالخطاب متوجه اليه أى الى الموجود الخارجى فلا يشمل الغائب ولا يشمل المعدوم فاذا كان الخطاب فى القضيه الخارجيه فحيث ان موضعه الموجود فى الخارج فالخطاب موجه اليه فاذاً لابد من اختصاص الخطاب بالحاضرين فى المجلس ولا يشمل الغائبين فضلا عن المعدومين ومحل النزاع فى المساله انما هو الخطاب فى القضيه الحقيقيه، هذه هى الآراء فى تعين محل النزاع وهى متقاربه ولنا فى المقام دعويان : الدعوى الاولى : عدم صحه هذه الآراء وانه لا يمكن المساعده على شيء منها،

الدعوى الثانيه : الصحيح هو القول الرابع اما الدعوى الثانيه فلما ذكرناه فى بحث الحروف انه موضوع لمعنى نسبى والمعنى النسبى متقوم ذاتا وحقيقةً بشخص وجود طرفيه فلا ذات للمعنى النسبى الا ذات طرفيه ولا وجود له الا وجود طرفيه ومن هنا ان طرفى النسبه اذا كان خارجى فالنسبه خارجيه واذا كان فى الذهن فالنسبه ذهنيه، فالنسبه متقومه ذاتا وحقيقةً بشخص وجود طرفيها ولهذا يكون طرفيها بمثابه الجنس والفصل للنوع، ومن هنا لا يعقل جامع ذاتى بين انحاء النسب فأنها متباينه بالذات فان المقومات الذاتيه لكل نسبه مباين للمقومات الذاتيه لنسبه اخرى فاذا فرضنا انا نقول زيد قائم فالنسبه بينهما متقومه بشخص وجود طرفيها بلفظ زيد ولفظ القائم واذا قلنا مره ثانيه فالنسبه الثانيه متقومه بشخص وجود طرفيها ومن الواضح ان كل وجود فى الخارج مباين لوجود اخر فلا يمكن اتحاد وجودين فى الخارج فالنسبه الثانى مباينه للنسبه الاولى من جهه ان المقومات الذاتيه لها مباينه لمقومات الذاتيه للنسبه الاولى ومن هنا لا يتصور جامع حقيقى ذاتى بين انحاء النسب وذكرنا ان المعنى الحقيقى ليس له تقرر ما هوى فقد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج كما هو الحال فى المعنى الاسمى فان المعنى الحرفى بنفسه فى الذهن لا بوجوده وبنفسه بالخارج لا بوجوده وعلى هذا فأدوات الخطاب كأسماء الاشاره والضمائر وحروف النداء فأنها موضعه للدلاله على النسبه المتقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها والنسبه هى المعنى الموضوع لهذه الحروف وعلى هذا فلا معنى للنزاع فى ان هذه الحروف تدل على الخطاب الشامل للغائب والمعدوم والحاضر او لا يشمل فان هذه الحروف لا تدل على الخطاب لا الحقيقى ولا الخطاب الانشائى وانما تدل على النسبه بين شخص وجود طرفيها المتقومه ذاتا وحقيقةً بهما بوجود طرفيهما فلا تدل على الخطاب بانه مختص بالحاضرين بالمجلس او انه يشمل الغائبين والمعدومين ايضا .

الخطابات الشفاهيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد تبين ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله على واقع النسبه بين المتكلم والمخاطب او بين المشير وبين المشار اليه وهذه النسبه متقومه ذاتا وحقيقه بشق وجود طرفيها ولا ذات لها الا ذات طرفيها ونسبه طرفيها الى النسبه كنسبه الفصل الى النوع فاذاً النسبه خارجيه بخارجيه طرفيها وذهنيه بذهنيه طرفيها ولهذا كل نسبه مبايه لنسبه اخرى لان المقومات الذاتيه لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتيه لنسبه اخرى ومن هنا لا ـ يتصور جامع حقيقى بين انحاء النسب لا ـن للمعنى الحرفى ليس تقرر ما هوى كما يوجد فى الذهن وكما يوجد فى الخارج بل المعنى الحرفى بنفسه بالخارج لا بوجوده وليس كالمعنى الاسمى من هذه الناحيه، واما طرفى النسبه وهو المخاطب قد يكون مفروض الوجود فى الخارج وقد يكون موجود فى الخارج وهذا ليس مدلول لأدوات الخطاب فان اخذ المخاطب موجود او كونه موجود فى الخارج من الامور التصديقيه وهو خارج عن مدلول اداه الخطاب لان المدلول الوضعى مدلول تصورى والدلاله الوضعيه تصوريه واما اخذ الموضوع فى الخارج فهو امر تصديقى فلا يمكن ان يكون مدلول لأدوات العموم كما سوف نشير اليه

واما الدعوى الاولى : فالأقوال التى تقدمت وهى الاقوال الثالثه جميعا لا يمكن المساعده عليها، اما القول الاول الذى اختاره صاحب الكفايه قدس سره فانه قد ذكر ان اداه الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الايقاعى الانشائى فان اراد به مفهوم الخطاب فيرد عليه ان مفهوم الخطاب مفهوم اسمى وليس معنى حرفى، وان اراد به واقع الخطاب وهو النسبه الواقعيه المتقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها فيرد عليه انه خلاف مبناه فى المعنى الحرفى فان مبناه ان المعنى الحرفى ليس معنى نسبى والمعنى الحرفى عين المعنى الاسمى فلا فرق بينهما ذاتا وانما الفرق بينهم باللحاظ فقط فان لوحظ الى فهو معنى حرفى وان لوحظ استقلالا فهو معنى اسمى والمعنى بنفسه وبذاته ليس بحرفى ولا اسمى فاتصافه بالمعنى الحرفى منوط باللحاظ الالى كما ان اتصافه بالمعنى الاسمى منوط باللحاظ الاستقلالى ومعنى كلمه (من) وكلمه الابتداء معنى واحد ذاتا وحقيقتا غايه الامر ان لوحظ الى فهو معنى كلمه (من) وان لوحظ استقلالا فهو معنى كلمه ابتداء فالفرق بينهما فى اللحاظ فقط لا ـ فى الذات والواقع فاذاً ليس المعنى الحرفى عنده قدس سره معنى نسبى واقعا وذاتا ومتقوما ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيه هذا اذا فطن الى ان ايقاع الخطاب الايقاعى الانشائى معنى تصديقى وليس تصورى واداه الخطاب لابد ان تكون موضوعه للمعنى التصورى فان مدلول الوضعى مدلول تصورى وليس بتصديقى فاذاً ما ذكره قدس سره من القول فى المقام لا يمكن المساعده عليه

ص: ۲۰۱

واما القول الثانى : الذى اختاره السيد الاستاذ قدس سره فان اداه العموم موضوعه للدلاله على الخطاب الانشائى فان اراد به مفهوم الخطاب الانشائى فيرد عليه انه مفهوم اسمى وليس معنى نسبى ومعنى حرفى واداه الخطاب لابد ان يكون معناها معنى حرفى لا اسمى، وان اراد به واقع الخطاب الانشائى وهو النسبه التى هى متقومه ذاتا وحقيقه بشخص وجود طرفيها فيرد عليه :-

اولا ـ : ان الخطاب الانشائى بهذا المعنى امر تصديقى وليس امر تصورى ولكن هذا الاشكال مبنائى فانه قدس سره يرى ان

المدلول الوضعى مدلول تصديقى وليس تصوريا ويرى ان المدلول التصورى ليس مستندا الى الوضع بل هو مستند الى الانس الذهنى المستند الى الوضع هو المدلول التصديقى دون التصورى

وثانيا : ان اداه العموم لم توضع بإزاء واقع الخطاب الانشائى بل على مبناه قدس سره موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فان اداه الخطاب موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى النفسانى فى الخارج فلم تكن اداه الخطاب موضوعه للدلاله على المعنى النسبى أى النسبه المتقومه ذاتا بشخص وجود طرفيها بل هى موضوعه للدلاله على ابراز الامر الاعتبارى النفسانى الذى هو معنى تصديقى وليس نسبى، فمن اجل ذلك ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره ايضا لا يمكن المساعده عليه

واما القول الثالث : الذى اختاره المحقق النائينى قدس سره من الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه، فان القضيه ان كانت حقيقيه فلا مانع من القاء الخطاب الى الاعم من الموجود والمعدوم والغائب والحاضر فالقضيه اذا كانت حقيقيه فيصح القاء الخطاب الى الاعم من المعدوم والموجود والحاضر والغائب، واما اذا كانت القضيه خارجيه فلا يصح القاء الخطاب الا الى الحاضر الموجود فى المجلس غير الغافل فان موضوع القضيه الخارجيه الموجود الخارجى وتوجيه الخطاب اليه والقائه اليه لا يمكن الا ان يكون حاضرا فى مجلس الخطاب وغير غافل بان يكون ملتفتا الى الخطاب، هذا الفرق الذى ذكره قدس سره ليس فارقا بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه والفرق بينهما فى نقطتين

ص: ٢٠٢

النقطه الاولى : ان الحكم المجعول فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج فى آن واحد بتمام حصصه وافراده الى يوم القيامه فى عالم الاعتبار والجعل كما تقدم، فأما الحكم المجعول فى القضيه الخارجيه فهو موضوع للموجودات فى الخارج فهذا هو الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه

النقطه الثانيه : ان احراز شروط القضيه الحقيقيه فى الخارج بيد المكلف وليس للشارع فان الشارع جعل الاحكام الشرعيه للموضوع المقدر وجوده فى الخارج بشروط وهى شروط جعل الحكم فى مرحله الجعل وشروط الملاك فى مرحله المبادى، اما احراز وجود هذه الشروط فى الخارج فهو منوط بالمكلف فالمكلف لابد ان يحرز ان الوقت دخل او لم يدخل انه مستطيع او ليس بمستطيع فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع واما زيد فهو من عليه ان يحرز انه مستطيع او لا وايضا المكلف لابد ان يحرز بان الوقت دخل او لا فإحراز هذه الشروط فى الخارج انما هو بيد المكلف لا بيد الشارع، واما اذا كانت القضيه خارجيه فإحراز الموضوع والملاك بيد المولى لا بيد المكلف كما اذا فرضنا ان المولى امر بإكرام العلماء الموجودين فى البلد فالمولى اذا احرز ان ملاك وجوب الاكرام موجود فى جميع علماء البلد امر بوجوب اكرامهم، واما ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان القضيه اذا كانت حقيقيه فيصح القاء الخطاب الى الاعم واما اذا كانت خارجيه فلا يصح القاء الخطاب الا الى الحاضر الموجود فى مجلس الخطاب، فهذا ليس بفارق فان الخطاب ان كان حقيقى فلا يصح القائه الا الى الحاضرين فى مجلس الخطاب غير الغافلين عنه بلا فرق بين ان تكون القضيه حقيقيه او كانت القضيه خارجيه فان الخطاب اذا كان حقيقى فلا يمكن القائه الا الى الحاضرين فى مجلس الخطاب الملتفتين وغير الغافلين

ص: ۲۰۳

واما اذا كان الخطاب انشائى ولم يكن حقيقى فيصح القائه الى الغائب والى الحاضر بل الى المعدوم بعد تنزيله منزله الموجود ولا فرق فى ذلك بين القضيه الخارجيه والقضيه الحقيقيه فان القضيه اذا كانت خارجيه والخطاب انشائى يعم جميع افرادها من الحاضرين والغائبين جميعا ولا يختص الخطاب بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فما ذكره المحقق النائينى قدس سره نفسه من الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه ليس فرق بينهما بل الفرق بينهما فى النقطتين المذكورتين التين اشرت اليهما .

الخطابات الشفاهيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه وهى انه لا يمكن تعين محل النزاع فى هذه المسأله بالأقوال الثلاثه المتقدمه، واما بناءً على ما ذكرناه من ان ادوات الخطاب موضوعه للدلاله على واقع النسبه المتقومه ذاتا وحقيقتا وبشخص وجود طرفيها ومتعلقيها بحيث تتكون نسبتهما اليها كنسبه الجنس والفصل الى النوع فعلى هذا ايضا لا ـ يمكن تعين محل النزاع بوضع الا ـدوات فان ادوات الخطاب على هذا انما تدل على واقع النسبه اما ان متعلقها مختص بالحاضرين والموجودين او يعم الغائبين او المعدومين فأدوات الخطاب لا تدل على ذلك وانما تدل على واقع النسبه المتقومه ذاتا وحقيقتا بشخص وجود متعلقيها اما ان متعلقها كالمخاطب هل اعم من الحاضر والغائب او اعم من الموجود والمعدوم فأدوات الخطاب لا ـ تدل على ذلك هذا مضافا الى ان هذه المدلولات مدلولات تصديقيه والمفروض ان مدلول ادوات الخطاب بالوضع مدلول تصورى فاذاً لا يمكن ان يكون محل النزاع فى وضع ادوات الخطاب فى المساله كما لا يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى الخطاب الحقيقى اذ لا شبهته فى ان الخطاب الحقيقى مختص بالحاضرين الملتفتين فى المجلس ولا يشمل الحاضرين الغافلين فضلا عن الغائبين والمعدومين ولهذا لا يمكن ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله فى الخطاب الحقيقى ومن هنا يحتمل ان يكون محل النزاع فى هذه المسأله مبنى على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهيه وبين الاحكام الشرعيه التى تتضمنها تلك الخطابات فان من يقول باختصاص تلك الخطابات بالحاضرين فى المجلس يقول بان التخاطب بالخطابات الشفاهيه لا يمكن الا الى الحاضرين فى المجلس، واما من يقول بان الخطابات الشفاهيه تشمل الغائبين والمعدومين والحاضرين جميعا يقول ان مضامين هذه الخطابات احكام شرعيه مجعوله فى الشريعه المقدسه وتلك الاحكام تعم جميع اصناف المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجود فاذاً يحتمل ان يكون هذا النزاع مبنى على الخلط ونتيجه ذلك ان هذا النزاع يرجع الى النزاع اللفظى ليس الى النزاع الواقعى اذ لا شبهه ان التخاطب بالخطابات الشفاهيه مختصه بالحاضرين كما انه لا شبهه فى ان الاحكام المجعوله فيها تعم جميع اصناف المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه لما تقدم من ان للحكم مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والجعل امر آنى وليس امرا تدريجيا وطولى بل هو امر آنى فان المولى جعل الاحكام الشرعيه بتمام حصصها وافرادها فى عالم الاعتبار الى يوم القيامه فى آن واحد وفى عرض واحد والتدريجيه والطوليه انما هى فى مرحله الفعليه أى مرحله الوجود الخارجى فان فعليه الاحكام تدريجيه بتدريجيه موضوعاتها ومستمره باستمرار موضوعاتها فى الخارج متى وجدت الاستطاعه فوجوب الحج فعلى أى فاعليتها وتستمر باستمرارها وكذلك سائر الاحكام الشرعيه فالنتيجه ان محل النزاع لا يمكن ان يكون فى وضع الادوات فان الادوات موضوعه لواقع النسبه ولا تدل على ان متعلقها مختص بالحاضرين او يشمل الغائبين والمعدومين

ایضا هذا کله فی المقام الاول

ص: ۲۰۴

واما المقام الثانی : فالخطابات الوارده فی الکتاب والسنه هل هی مختصه بالحاضرین بالمجلس او تشمل الغائبین والمعدومین ایضا فیه وجهان والظاهر هو الوجه الثانی وان هذه الخطابات وان کانت شفاهیه الا انها تشمل الغائبین والمعدومین ایضا وذلک لسببین :

السبب الاول : ان المتکلم تاره یقصد افهام المخاطب من خطابه افهام الحاضرین فی المجلس من خطاباته کما هو الحال فی الخطابات الشخصیه المتبادله بین الاشخاص فان الغرض افهام الطرف الاخر الموجود سواء اکان بین الاثنین او کان المخاطب جماد لا- فرق من هذه الناحیه فتاره یکون المکلف قاصدا لإفهام الحاضرین فی المجلس من خطابات ته وهذا فی الخطابات الشخصیه المتبادله بین الاشخاص والافراد فی المجالس وهذا النحو من الخطابات لا- کلام فیه وهو خارج عن محل الکلام، واخری یکون المکلف قاصدا افهام خطابه لکل من وصل الیه خطابهُ فهو مقصود من الافهام خطابه سواء واصل الیه حین القائه للخطاب او وصل بعد یوم او بعد شهر او بعد سنه او اکثر فالغرض منه فهام کل من وصل الیه خطابهُ سواء اکان خطابه مسجلا ووصل الی کل من سمع هذا الخطاب بعد فتره زمنیه او مکتوبا قد وصل الی الطرف الاخر بعد فتره زمنیه وهو مقصود بالأفهام او کتاب مؤلف فان المؤلف اراد افهام کل من وصل الیه کتابه بیده سواء وصل فعلا ام وصل بعد سنین، والخطابات الوارده فی الکتاب والسنه کذلک فان الخطاب وصل الی النبی الاکرم صلی الله علیه واله وسلم بواسطه الامین جبرائیل واما القاء النبی هذه الخطابات وان کان القائه الی الحاضرین فی المجلس الا ان غرضه افهام کل من وصل الیه هذا الخطاب وعلی هذا فبطبیعه الحال الخطابات الشفاهیه لا تختص بالحاضرین فی المجلس بل تخص الحاضرین والغائبین الی یوم القیامه فان غرض النبی صلی الله علیه واله افهام کل من وصل الیه خطاباته القرآنیه اوفی السنه کل من وصل الیه بعد فتره زمنیه الی یوم القیامه وهو مقصود ومخاطب بالأفهام، وعلی هذا فلا- اشکال فی ان هذه الخطابات هل هی مختصه بالحاضرین فی المجلس او انها تعم الغائبین والمعدومین ولا- شبهه فی ان الخطابات تعم الغائبین والمعدومین جمیعا الی یوم القیامه، ومن ما یؤکد ذلک ان الشریعه المحمدیه شریعه ابدیه فبطبیعه الحال تکون احکامها کذلک ابدیه ثابته الی یوم القیامه والخطابات القرآنیه للجمیع ولا یمکن اختصاصها بطائفه دون اخری، فالنتیجه انه لا وجه لهذا النزاع لأنه لا شبهه فی عموم هذه الخطابات

ص: ۲۰۵

السبب الثانی : ان خطاب النبی الاکرم صلی الله علیه واله وسلم الحاضرین فی المجلس لیس بنحو الموضوعیه بل هو بنحو المعرفیه والمرئیه خطابه یعنی هو مصداق للمسلمین والمؤمنین والمتقین فان الخطابات القرآنیه متعلقها عناوین عامه کعنوان المؤمنین وعنوان المتقین وعنوان المسلمین (یا ایها الذی امنو اذا قمتم للصلاه) (۱) او (یأیها الذین امنو اذا تودی للصلاه من یوم الجمعه) (۲) خطاب النبی الاکرم وان کان موجه الی الحاضرین الا انه بما هم مصداق للمؤمنین او للمسلمین او للمتقین وعلی هذا فمتعلق هذه الخطابات الشفاهیه عناوین عامه وهذه العناوین لا تختص بالحاضرین فی المجلس بل تعم جمیع المؤمنین الی یوم القیامه والاحکام الشرعیه مجعوله لهذه العناوین العامه بنحو القضیه الحقیقیه أی بنحو القضیه الحقیقیه المأخوذه مفروضه الوجود فی الخارج سواء اکانت هذه العناوین موجوده وقت صدور الخطاب ام لم تکن موجوده بل وجدت بعد ذلک فهی مشموله لها فاذاً هذه الخطابات وان کانت ملقات الی الحاضرین الا انه ملقات الیهم بعنوان انهم مؤمنون او مسلمون او متقون ومن الواضح ان المؤمنون لا یختص بالمؤمنین بزمن النبی صلی الله علیه واله فهو یعم الجمیع الی یوم القیامه

فمن اجل ذلک لا وجه لهذا النزاع اصلا فالنزاع فی ان الخطابات الشفاهیه هل هی مختصه فی الحاضرین فی المجلس او تشمل الغائبین والحاضرین ولا وجه لهذا النزاع اذ لا شبهه فی انع تشمل الغائبین والمعدومین، هذا کله فی المقام الثانی اما المقام الثالث یأتی انشاء الله

۱- قرآن کریم، سوره المائده، ایه ۶ ص۱۰۸.

۲- قرآن کریم، سوره الجمعه، ایه ۹ ص۵۵۴.

الخطابات الشفاهيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : الخطابات الشفاهيه

الى هنا قد تبين ان هذه المسأله لا اصل لها فان الخطاب الحقيقى وهو الخطاب الخارجى فلا يمكن توجيهه الا الى الحاضر الموجود فى الخارج الملتفت فلا يمكن توجيهه الى النائم او الغافل او الغائب فضلا عن المعدوم وهذا واضح، واما الخطاب الانشائى فهو عباره عن جعل الاحكام الشرعيه على نحو القضايا الحقيقيه فان الخطاب الانشائى هو عباره عن جعل الاحكام الشرعيه وذكرنا ان الجعل فعل المولى مباشرةً وهو فعل آنى حصوله فان المولى جعل الاحكام بتمام حصصها الاعتباريه وافرادها فى عالم الاعتبار والذهن ولا يمكن تخصيص هذا الخطاب بطائفه دون اخرى فلا محال يعم الجميع من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه طالما لم يكن محدد بفتره زمنيه خاصه من قبل الشارع

واما الكلام فى المقام الثالث : فعلى تقدير تسليم ان الخطابات الشفاهيه فى الكتاب العزيز وفى السنه مختصه بالحاضرين فى المجلس الملتفتين على تقدير تسليم ذلك فهل هذه الاحكام مختصه بالحاضرين او انها تشمل الغائبين والمعدومين ايضا فيها وجهان فذهب بعضهم الى الرأى الاول وهو تخصيصها بالحاضرين ولكن تعميمها للغائبين والمعدومين انما هو بقاعده الاشتراك فى التكليف او بقرينه ان هذه الشريعه شريعه خالده وابديه ولا تختص بفتره زمنيه او بطائفه دون اخرى على ضوء هذه القرينه فالأحكام المجعوله فى هذه الخطابات تعم جميع المكلفين من الغائبين والمعدومين الى يوم القيامه

ولكن ظهر مما ذكرنا لا وجه لذلك فان وجهيه الخطابات لا ترتبط بجعل الاحكام الشرعيه فيها فان الاحكام الشرعيه المجعوله فيها انما جعلت بنحو القضايا الحقيقيه للموجودات المقدر وجودها فى الخارج سواء موجوده فى وقت الخطاب او وجدت بعد ذلك، فلا ترتبط احداهما بالأخر فاختصاص الخطاب بالحاضرين لا يقتضى اختصاص الاحكام المجعوله فيها ايضا للحاضرين لان الاحكام المجعوله فيها مجعوله للموضوعات المقدر وجودها بعنوان العام كالمؤمن والمسلم والمتقى وما شاكل ذلك فلا ترتبط احدى الجهتين بالأخرى فلا شبهه فى شمول هذه الاحكام للجميع من الغائبين والمعدومين كالحاضرين فلا نحتاج فى تعميم هذه الحكام الى قاعده الاشتراك فى التكليف او الى قرينه بان الشريعه المقدسه خالده وابديه لا تختص بطائفه دون اخرى، ثم ذكر لهذه المسأله ثمرتان :

ص: ۲۰۷

الثمره الاولى : اننا لو قلنا باختصاص الخطابات الشفاهيه بالحاضرين فلا تكون ظواهر هذه الخطابات حجه لغيرهم أى للغائبين فضلا عن المعدومين اما اذا قلنا بعموم هذه الخطابات فظواهرها حجه عليهم، ولكن هذه الثمره لا اصل لها فان ظواهر اللفاظ حجه سواء كان الشخص مقصود بالأفهام او لم يكن مقصود فظواهر اللفاظ حجه وان لم يكن مقصود بالأفهام وسوف يأتى بحثه فى مبحث حجيه الخبر الواحد ان ظاهر اللفاظ حجه فى الواقع سواء كان هذا الشخص مقصود بالأفهام او لم يكن مقصود فهذا التفصيل لا اصل له

الثمره الثانيه : انا لو قلنا باختصاص الخطابات الشفاهيه بالكتاب والسنه بالحاضرين بمجلس الخطاب فلا يمكن للغائبين او المعدومين التمسك بعمومات هذه الخطابات او اطلاقاتها لان عموماتها لا تكون حجه لهم اما اذا قلنا بعدم اختصاص هذه الخطابات بالحاضرين بمجلس الخطاب وتشمل الغائبين والمعدومين فيجوز لهم التمسك بإطلاقاتها هذه الخطابات وهذه الثمره كما ترى فان التمسك بأصاله العموم مبنيه على حجيه الظواهر وذكرنا ان حجيه الظواهر لا تختص بالمقصودين بالإفهام فأنها كما تكون حجه عليهم حجه على غير المقصودين ايضا فاذاً اصاله العموم واصاله الاطلاق الجامع بينهما اصاله الظهور فالظهور حجه فاذا كان هكذا فيجوز التمسك بأصاله الظهور والا فلا وذكرنا ان حجيه الظهور لا تختص بالحاضرين وان لم يكن مقصود بالإفهام وهذا تمام كلامنا فى المسأله بقى مسالتان الاولى النسخ فى الاحكام الشرعيه الثانيه البداء

اما المسأله الاولى : فقد تقدم ان حقيقه النسخ فى مقام الثبوت انتهاء الحكم بانتهاء امده وعمره وليس فى الواقع النسخ معناه رفع الحكم فى مقام الثبوت وهذا مستحيل فى حق المولى الحكيم العالم بالواقع لاستلزامه الجهل فلا يمكن للمولى ان يجعل حكما ثم ينسخه أي يرفعه هذا مستحيل اذ ان معناه يستلزم الجهل بالواقع وانه لا يدرى ان الحكم الاول لا مصلحه له ولذا قام برفعه فمعنى النسخ حقيقتا انتهاء الحكم بانتهاء امده وان هذا الحكم مجعول فى فتره زمنيه محدده وان كنا لا نعلم به، واما فى مقام الاثبات فهو رفع وتقدم ان هذا النسخ انما هو فى مرحله جعل هذا الحكم محدودا وفى فتره زمنيه خاصه وينتهى هذا الجعل بانتهاء امده وعمره فان الجعل بيد المولى ويتبع المصلحه والملاك فتاره المصلحه تقتضى الجعل الى يوم القيامه المصلحه ثابته الى يوم القيامه واخرى مصلحه محدوده بجعلها بهذه الفتره فقط فاذا انتهت هذه الفتره انتهى الحكم فى مرحله الجعل بانتهاء امده وعمره وذكرنا ان الجعل فعل المولى وهو آنى الحصول بلا فرق بين ان يكون جعل الحكم ابدى او فى فتره زمنيه خاصه واما تدريجيه هذا الحكم واستمراره فهى انما كانت فى مرحله الفعليه أي مرحله الوجود فان مرحله الوجود وجود الحكم بموضوعه فى الخارج فاذا وجد موضوعه فى الخارج فقد وجد الحكم يعنى فاعليته ومحركيتها للمكلف فاذا وجدت الاستطاعه فى الخارج فقد وجد وجوب الحج يعنى فاعليته فوجوب الحج حينئذ يكون داعى للمكلف اما قبل وجود الاستطاعه فهو انما ثابت فى مرحله الجعل فقط ولا يترتب عليه اثر اما اذا تحقق موضوعه فى الخارج صارت فاعليته فعليه يدعو المكلف الى الاتيان بالحج فالحدوث والبقاء انما يتصور فى مرحله الفعليه واما فى مرحله الجعل فقد ذكرنا ان الحدوث والبقاء غير متصور فان الجعل آنى فاذا جعل وجوب الحج للمستطيع الى يوم القيامه فى آن واحد وفى عرض واحد ولا يتصور حدوث وبقاء فيه انما الحدوث والبقاء يتصور فى الامور التدريجيه كما هو الحال فى مرتبه الفعليه التى هى ليسمن مراتب الحكم فان احكم يحدث بحدوث موضوعه فى الخارج ويبقى ببقائه مثلا النجاسه للماء المتغير بأحد او صاف النجس تحدث بحدوث التغير وتبقى ببقاء التغير فاذا شككنا فى بقاء التغير فعندئذ هل يجرى هذا الاستصحاب او لا جرى فهو مبنى على جريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه أي فى الشبهات الحكميه فان قلنا بجريان الاستصحاب فيها لا مانع من استصحاب بقاء النجاسه بعد زوال التغير بنفسه واما اذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فلا يجرى استصحاب بقاء النجاسه فاذاً الحدوث والبقاء انما يتصور فى مرحله الفعليه وهذه المرحله ذكرنا انها ليست من مراحل الحكم انما مرحله الحكم هى مرحله الجعل فقط واما مرحله المجعول وهو فعليه الحكم بفعليه موضوعه فهى ليست من مراتب الحكم فمعنى النسخ انما هو فى مرتبه الجعل انتهاء الجعل بانتهاء امده فى مقام الثبوت وفى مقام الاثبات رفع الحكم فان دليل الناسخ يرفع الحكم عن دليل المنسوخ فى مرحله الاثبات والظاهر هذا كله فى مساله النسخ

المساله الثانيه : البـداء وانما هو فى التكوينيات والنسـخ فى التشـريعيات الفرق بينهما من هذه الناحيه ومعنى البداء ظهور الخلاف فهل يجوز البـداء او لا يجوز هل يمكن الالتزام به او لا يمكن فيه خلاف بين الشـيعه والعامه فان الشـيعه تقول بالبـداء واما العامه فانكروا البداء لأنه يستلزم الجهل على المولى تعالى وهو مستحيل ونتكلم به انشاء الله

مسأله البداء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : مسأله البداء

امـا الكلام فى مساله البـداء والبـداء انما هو بالتكوينيات وشبيه بالنسـخ فى التشـريعيات كما ان النسـخ فى مرحله التشـريع والواقع انتهاء الحكم بانتهاء امـده وليس رفع الحكم لأنه يسـتلزم الجهل فمن اجل ذلك هو محال انما هو انتهاء الحكم بانتهاء جعله واما فى مرحله الاثبات والظاهر فهو رفع الحكم والبـداء فى التكوينيات كذلك فانه فى مقام الاثبات ظهور خلاف الواقع واما فى مقام الثبوت ليس الامر كـذلك فاذا فرضـنا ان النبى الاكرم صـلى الله عليه واله وسـلم اخبر عن موت زيـد غـدا ثم لم يمت زيد وظهر خلافه فهـذا هو البـداء فـان ظهور خلاف الواقع فى مقـام الاثبات دون مقام الثبوت فان فى مقام الثبوت ان الله تعالى يعلم انه لم يمت فاذاً هـذا هو البداء وهل يمكن الالتزام به او لا يمكن فيه قولان، ذهبت طائفه الى الالتزام به وخالفهم فى ذلك العامه وقالوا باستحاله البداء فان الالتزام بالبداء يستلزم الجهل على الله تعالى وهو مستحيل ولكن غير خفى ان اعتراض العامه على الشيعه مبنى على ان معنى البداء هو ظهور ما خفى على الله تعالى وتقدس والبداء بهذا المعنى مستحيل ولا تقول به لا الشيعه ولا السنه ولا أى طـائفه من المسـلمين فـانه يسـتلزم الجهـل على الله تعالى وهو مسـتحيل والشـيعه تقول بالبـداء بالنسـبه الى الرسول الاكرم والائمه المعصومين عليهم جميعا صلوات الله

ص: ٢٠٩

ومعنى بـدا لله تعالى يعنى ان الله اظهر ما خفى عن النبى الاكرم صـلى الله عليه واله وسـلم فان النبى اخبر بموت زيد وهو لم يمت فاظهر الله تعالى ما خفى على النبى هـذا هو معنى البـداء فاذاً يقع الكلام فى مقامين المقام الاول فى مقتضـى القاعـده هل الالتزام بالبداء على مقتضـى القاعده فلا يحتاج الى دليل او انه ليس مقتضـى القاعده، المقام الثانى فى الروايات التى تدل على البداء هل يمكن الالتزام بها او لا يمكن قبل الدخول فى صلب الموضوع ينبغى تقديم مجموعه من المقدمات :

المقدمه الاولى : ان البشـر مهما ما بلغ من الكمال فهو محدود من جميع الجهات زمانا ومكانا وكمالًا كنبينا محمد صـلى الله عليه واله وسـلم فـانه بلغ الكمـال ذروته وهو افضل البشـر من الاولين والاخرين ومع ذلك فانه محـدود مكانا وزمانا وعلما وقـدره فلا يمكن ان يحيط بجميع ما فى علم لله تعالى وتقـدس هـذا مسـتحيل ان النبى يحيط بجميع ما فى علم الله تعالى فان معلوماته تعالى غير متناهيه فلا يمكن احاطه المتناهى لما لا يتناها هذا مستحيل فلا يمكن ان يحيط النبى بجميع ما فى علم الله تعالى

المقـدمه الثـانيه : ان علمه تعالى ذاتى وحضورى واما علم الانبياء والاولياء اكتسابى وعرضـى وسـعته بمقـدار ما علمهم الله تعالى وليس علم الانبياء ذاتى وحضورى بل انما هو اكتسابى وعرضـى وسعته تدور مدار ما علمهم الله تعالى ومن الواضح ان الله تعالى

لم یعلم الانبیاء والاولیاء بجمیع معلوماته وهو لا یمکن احاطتهم بجمیع معلوماته تعالی فهی غیر متناهیه ولا یمکن احاطتهم به

المقدمه الثالثه : ان الله تعالى علم انبيائه واوليائه ببعض معلوماته الغيبيه وتدل على اصل تعليم الله تعالى انبيائه واوليائه الآيه المباركه (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من ارتضى من رسول) (١) فان الآيه تدل على ان الله تعلى علم انبيائه واوليائه ببعض معلوماته

المقدمه الرابعه : ان الله تعالى قد علم انبيائه واوليائه بالقضايا التى وقوعها فى الخارج حتمى وبالحوادث التى وقوعها فى الخارج حتمى واخرى يعلم انبيائه واوليائه بالحوادث المعلقه فى القضايا التى لها تعليق على شىء اخر ان الله تعالى قد يعلم الانبياء بأصل القضيه ولا يعلمهم بالتعليق ولا يعلمهم بان القضيه معلقه على شىء اخر ومن هنا نشئ البداء بالنسبه الى الانبياء والاولياء فان الله تعالى اخبر نبيه بان زيد يموت غدا ولكن لم يخبره ان موته معلق على عدم تصدقه او عدم احسانه بالوالدين واما اذا كان محسنا بوالديه فهو لم يمت او يتصدق فهو لم يمت فان الله تعالى لم يعلم نبيه بهذا التعليق فاخبر النبى صلى الله عليه واله وسلم بموت زيد وهو لا يعلم ان موته معلق على عدم تصدقه فاذا تصدق لم يمت او اذا احسن لوالديه لم يمت ومن هنا ظهر البداء فالقضايا فى الخارج على نحوين القضايا الحتميه التى وقوعها فى الخارج حتمى فلا يمكن ظهور البداء فيها، واخرى القضايا المعلقه فى الخارج فان وقوع تلك القضايا معلق كموت زيد معلق على عدم تصدقه او عدم احسانه بوالديه وما شاكل ذلك من القضايا فان كان تعليمه تعالى انبيائه واوليائه بالقضايا الحتميه فلا يمكن ظهور فيها الخلاف ولا بداء فيها واما اذا علم انبيائه واوليائه بالقضايا التى هى معلقه ولكن علمهم بأصل القضيه دون تعليقها وهذا هو منشئ ظهور البداء

١- قرآن كريم، سوره الجن، ايه ٢٧ ص٥٧٣.

المقدمه الخامسه : ذکرنا فی بحث الامر بین الامرین ان الکون بتمام اصنافه وانواعه واشکاله مرتبط ذاتا وحقیقتا بقدرته تعالی ومشیئته واختیاره ولیس هذا الارتباط کارتباط القلم بالکاتب وکارتباط ادوات النجاره لدا النجار او ادوات الطب بالطبیب وما شاکل ذلک بل هذا الارتباط معناه ان الکون عین الارتباط لا انهم شیئان مستقلان احدهما مربوط بالأخر بل الکون بتمام اشکاله وانواعه واصنافه مرتبط ذاتا وحقیقتا بقدرته تعالی ومشیئته واختیاره لان امکانه الوجودی عین الارتباط بقدرته تعالی ومشیئته واختیاره

النتیجه : خلاصه هذه المقدمات الخمس المقدمه الاولی ان البشر مهما بلغ من الکمال فهو محدود ولا یمکن احاطته بجمیع ما عند الله تعالی وتقدس، ونتیجه المقدمه الثانیه ان علم الانبیاء والاولیاء اکتسابی وعرضی وسعته تتبع تعلیم الله تعالی لهم، ونتیجه المقدمه الثالثه ان علمه تعالی ذاتی وحضوری بینما علم الانبیاء والاولیاء اکتسابی، ونتیجه المقدمه الرابعه ان القضایا علی قسمین احدهما حتمی وقعها فی الخارج والاخری معلقه، ونتیجه المقدمه الخامسه ان الکون بتمام اشکاله مرتبط بقدرته تعالی ومشیئته واختیاره کما فصلنا الحدیث فی ذلک فی بحث الامر بین الامرین .

مسأله البداء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : مسأله البداء

ذکرنا ان قبل الدخول فی صلب الموضوع قدمنا مجموعه من المقدمات والنتیجه المترتبه علی هذه المقدمات امور، الاول ان منشئ البداء هو علمه تعالی بشیء ولم یخبر نبیه او ولیه بذلک کما اذا علم ان زید یموت غدا ولکن موته معلق عدم التصدق او عدم الاحسان بالوالدین او ما شاکل ذلک واخبر نبیه بموت زید غدا ولم یخبره بالتعلیق لمصلحه من المصالح ففی مثل ذلک اذا اخبر النبی بان زید یموت غدا ولم یمت ظهر الخلاف وهو البداء فان الله تعالی قد ابدی واظهر وما خفی علی النبی او الولی وذکرنا ان النبی لا یعلم جمیع ما فی علمه تعالی وتقدس کما مر، الثانی ان هذه المقدمات جمیعها ضروریه فان هذه المقدمات التی تقدمت جمیعها ضروریه فأنها تقتضی ضروره الالتزام بالبداء فان هذه المقدمه اذا کانت ضروریه فهی تقتضی ضروره الالتزام بالبداء، الثالث انه لا موضوع لاعتراض العامه علی الشیعه فان الشیعه لا تقول بالبداء فی الله تعالی وتقدس فانه مستحیل ظهور ما خفی علی الله مستحیل وانما تقول بالبداء فی النبی او الولی فاذاً لا موضوع لاعتراض العامه علی الشیعه الرابع ان حکمه البداء هی ان الله تعالی قادر علی الکون بکافه اشکاله وانواعه واصنافه فلا یمکن خروج شیء عن تحت قدرته ومشیئته واختیاره، الخامس ان الالتزام بالبداء لا یستلزم الجبر

ص: ۲۱۲

اما الامر الاول : فلان الله تعالی اذا اخبر بشیء نبیه او وصیه ولم یخبر بموانعه او بشروطه کما اذا اخبر ان زید یموت بالشهر الفلانی کشهر رجب مثلا فی العشره الاولی یوم الخمیس وجاء شهر ولم یمت زید فی العشره الاولی فی یوم الخمیس فظهر الخلاف وهذا هو البداء فان منشئ ذلک هو علمه تعالی بالمانع او بالشروط وعدم اخباره تعالی نبیه بالموانع والشروط وعدم تعلمه بذلک فاذاً ان الله تعالی قد ابدی فظهر الخلاف بمعنی البداء واخفی ما ظهر للنبی او الوصی فاذا قال النبی ان زید یموت

فی العشره الاولی من شهر رجب فی یوم الخمیس الا اذا شاء الله ثم لم یمت فظهر الخلاف وهذا هو البداء فان الله تعالی قد ابدی وحیث ان علمه تعالی منشئ البداء فان الله هو الذی ابدی وظهر ما خفی عن النبی واما التعلیق بالمشیئه فهو امر طبیعی ولا یرتبط بالقضیه فان التعلیق بالمشیئه باعتبار ان الحیاه بیده تعالی وتقدس فان قول النبی ان زید یموت فی العشره الاولی من شهر رجب فی یوم الخمیس الا اذا شاء فالمشیئه قید للحیاه فان التعلیق بها امر طبیعی فی جمیع القضایا سواء کانت من القضایا الحتمیه ام من القضایا الحتمیه هذا نظیر من اراد السفر غدا وهو جازم بانه یسافر غدا ولذا لو سئل متی یسافر یقول غدا ان شاء الله فالتعلیق بالمشیئه من جهه ان حیاته وموته بید الله تعالی وتقدس فالمشیئه معلق علیها الحیاه ان کنت باقی وحیا اسافر قطعا لا ان سفره معلق علی المشیئه بل حیاته معلقه علی المشیئه فاذاً التعلیق بالمشیئه امر طبیعی فی جمیع القضایا سواء کانت حتمیه ام کانت تعلیقیه فلا فرق بینهما، فالنتیجه ان منشئ البداء هو علمه تعالی بالموانع والشروط وعدم علم النبی بها وعدم اخباره بها فهذا هو منشئ البداء والبداء اذا اسند الی الله تعالی بمعنی الابداء یعنی ان الله تعالی قد اظهر ما خفی عن النبی فاذاً منشئ البداء وظرفه هو القضایا التعلیقیه ومنشئه هو علمه بالقضایا وعدم علم نبیه بها لان الله لم یخبره بها

واما الامر الثانی : فان تلک المقـدمات جمیعها ضـروریه الا المقـدمه الرابعه فأنها فی نفسـها وان لم تکن ضـروریه الا انها تصـبح ضروریه بضم مقدمه اخری الیها وهی عصـمه الانبیاء والاولیاء فان المقدمه الرابعه ان القضایا والحوادث واقعه فی هذا العالم علی قسـمین، الاول القضایـا والحـوادث الحتمیه، الثـانی القضایـا والحـوادث التعلیقیه ووقوعهـا معلق علی عـدم المـانع او علی وجود الشرائط ولیست حتمیه فاذا اخبر نبی او وصی بمجیئ مسافر فی الیوم الفلانی او باستعاده مریض عافیته فی الشهر الفلانی فاذا جاء الیوم الفلانی ولم یجیئ المسافر او لم یسـتعید المریض عافیته وظهر الخلاف وهذا هو البداء فان عصـمه النبی او الوصی مانعه ان صـدور الخطأ منه اذ لا یمکن ان یکون هـذا الاخبار صـدر منه خطأ او سـهوا او غفله او نسـیان فهذا غیر متصور فی المعصوم فان الشـیء الـذی صـدر منه لا یمکن ان یتصف بالأوصاف المتقـدمه فلا مناص من الالتزام بالبـداء وانه یعلم بهـذا المقـدار ولا یعلم بشـروطه فاذاً لا مناص من الالتزام بالبداء من جهه ان عصـمه الانبیاء والاوصـیاء مانعه عن الخطأ او السـهو او الغفله او النسیان فان اخباره عن اصل القضیه بهذا المقدار واما المانع فهو لا یعلم به لان الله تعالی لم یخبره بالمانع فهو لا یعلم به فمن اجل ذلک ظهر الخلاف وهـذا هو البـداء ومن هنا یختلف مـذهب الشـیعه عن السـنه فانهم لا یرون العصـمه للأنبیاء والاوصـیاء ویجوزون صدور الخطأ منهم او صـدور شـیء غفله او سـهوا او نسـیان فعندئذ اذا اخبر النبی عن موت زید فی وقت معین ولم یمت فانهم یحملونه علی الخطأ ویعتبرون النبی اخطأ فی کلامه واما الشـیعه بما انهم معتقدون بعصـمه الانبیاء والاوصـیاء فیستحیل صدور هذه القضیه من النبی خطأ او غفله او نسـیان او سـهوا فلا محال یکون اخباره بمقـدار علمه وحیث لا یعلم مانعه فمن اجل ذلک ظهر الخلاف وهذا هو البداء فان الله تعالی یعلم بالمانع ولم یخبر نبیه بذلک فهذا هو منشـئ البداء وظهور الخلاف وحیث ان هذا البداء اسـتند الی الله تعالی فهو بمعنی الابداء یعنی ان الله تعالی اظهر ما خفی عن النبی او الوصـی فهذه المقدمه ضـروریه بضم عصـمه الانبیاء والاوصـیاء الیها ولیست ضـروریه علی مذهب العامه فانهم لا یعتقدون بعصـمه الانبیاء والاوصیاء ویجوزون صدور الخطأ منهم او غفله او نسیانا او سهوا یجوزون ذلک، فلابد من الالتزام بالبداء فان ضروره هذه المقدمات تقتضی ضروره الالتزام بالبداء

الامر الثالث : انه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعه فان الشيعه لا يقولون فی بالبداء فی الله تعالی وتقدس حتی یرد علیهم اعتراضهم فان البداء فی الله تعالی وتقدس مستحیل أی ظهور ما خفی علی الله تعالی فهذا مستحیل وهذا لا تقول به لا الشیعه ولا السنه الشیعه تقول بالبداء فی النبی او الوصی واشكال العامه لا یرد علی الشیعه فلا موضوع لأشكالهم

الامر الرابع : وهو حكمه البداء فقد ذكر السید الاستاذ قدس سره ان الكون بتمام اشكاله وانواعه واصنافه مرتبط بقدرته تعالی ومشیئته واختیاره ولا یمكن خروج أی شیء عن قدرته تعالی وتقدس هذا من ناحیه، ومن ناحیه اخری ان كل شیء بید الله تعالی المحو والاثبات بیده تعالی وتقدس له ان یمحو ما یشاء وله ان یثبت فالمحو والاثبات بیده تعالی والموت والحیاه بیده تعالی فحكمه البداء انما هی تضرع العبد الی الله تعالی وتقدس .

مسأله البداء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : مسأله البداء

الی هنا قد تبین ان البداء منوط بعصمه الانبیاء والاولیاء فان من یقول بعصمه الانبیاء والاولیاء لابد له ان یلتزم بالبداء كما هو الحال فی الشیعه فانه لابد ان یقولون بالبداء حیث انهم یعتقدون بعصمه الانبیاء والاولیاء ومن لا یعتقد بعصمه الانبیاء والاولیاء فلا موضوع للبداء فی حقهم فاذاً البداء یتوقف علی ذلك فان البی اذا اخبر عن وقوع حادثه كما اذا اخبر عن وقوع زلزله فی الیوم الفلانی وجاء ذلك الیوم ولم تقع الزلزله فهذا الاخبار اما مبنی علی الخطأ والغفله او السهو والنسیاء او علی الجهل او علی السماع او انه مبنی علی البداء ولا ثالث فی البین وحیث ان الشیعه لا تقول بالخطأ فی النبی او الوصی ولا بالسهو ولا بالغفله ولا بالجهل بالواقع فعندئذ لا مناص من القول بالبداء بمعنی الابداء فان الله تعالی اخبر بأصل وقوع الحادث ولم یخبره بموانعه او بشروطه فمن اجل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البداء بمعنی الابداء باعتبار ان علمه تعالی بالموانع والشروط وعدم اخبار النبی والوصی بها هو سبب للبداء أی ان الله تعالی اظهر ما خفی علی النبی او الوصی هذا هو معنی البداء فان البداء اذا اسند لله تعالی انما هو بمعنی الابداء وحیث ان منشئ البداء انما هو علمه تعالی بالموانع وعدم اخبار النبی والوصی بها فمن اجل ذلك اسند البداء لله تعالی وهو اظهار ما خفی عن النبی والوصی فالشیعه ملتزمه بالبداء ولا مناص من ذلك فانه قد یظهر الخلاف بأخبار الانبیاء والاوصیاء ولا یمكن حمل ذلك الا علی البداء ولا یمكن الحمل علی الخطأ والجهل بالواقع وذكرنا ان البداء یتوقف علی مقدمات تقدم الكلام فیها والنتائج المترتبه علی هذه المقدمات امور ایضا تقدم الكلام فی جمله منها بقی الكلام فی الباقی

ص: ۲۱۵

الامر الرابع : فقد ذكر السید الاستاذ قدس سره ان حكمه البداء هی ان الانسان ملزم ومستر بالاعتراف والاقرار بان الله تعالی قادر علی كل شیء وان العالم باسره وبكافه انواعه واصنافه واشكاله وخصائصه مربوط بذاته تعالی وتقدس وقدرته وسلطنته ولا یمكن افتراض خروج ذره من تحت سلطنه الباری عز وجل والا لزم ان تكون تلك الذره واجبه الوجوب وهذا خلف فاذا العالم باسره وبكافه اشكاله واصنافه وانواعه داخل تحت قدرته تعالی وتقدس وسلطنته فان الاحداث والابقاء والایجاد والاعدام كل ذلك بیده تعالی وتقدس هذا من ناحیه ومن ناحیه اخری ان البداء علاقه بین الانسان وربه فان الانسان معترف وعالم بان كل

شيء بيـد لله تعالى وتقدس وله المحو والاثبات وله الايجاد والابقاء كل ذلك بيده تعالى فان ذلك يوجب توجه الانسان الى الله تعـالى بالـدعاء الى قضاء حاجياته وطلب حل مهماته وقيامه بالإحسان بالوالـدين والمؤمنين وغيرهم فقيامه بالتصـدق على الفقراء والضـعفاء والايتام وما شاكل ذلك وكذا يتوجه الى الله تعالى ويتضـرع بطول العمر والصحه والعافيه وحسن العاقبه كل ذلك من جهه انه معتقـد ان كل امر بيـد الله تعالى وتقـدس، واما اذا انكرنا البـداء وقلنا ان كل ما جرى عليه قلم التقدير فهو ثابت ولا يتغير فعندئذ لا اثر للدعاء فان ما جرى عليه قلم التقدير فهو كائن وما يجرى عليه التقدير فهو يسـتحيل ان يوجد دعا او لم يدعوا فاذاً لا اثر للدعاء ووجوده كالعدم فان لم يكن اثر للدعاء فهو سبب يئس الانسان عن رحمه الله تعالى فلهذا يترك الدعاء والتصدق على الفقراء او الاحسان بالوالـدين وما شاكل ذلك، فاذاً حكمه البـداء هو ان يتوجه الى الله تعالى ويتضـرع بقضاء حاجياته وما شاكل ذلك من الامور الخيريه هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ۲۱۶

ولنا تعليق على ذلك فان البداء يرتكز على ركزتين : الاولى : ان الحوادث الواقعه فى الخارج على نحوين الاولى ان وقوعها حتمى وضرورى وغير قابل للتغير، الثانى ان وقوعها منوط بعدم وجود الموانع ووجود الشرائط

الركيزه الثانيه : ان الله تعالى اخبر نبيه ووصيه بوقوع حادثه ولم يخبره بموانعه او بشروطه ففى مثل ذلك ظهر الخلاف وهذا هو البداء أى بمعنى الابداء فالبداء منوط بهاتين الركيزتين معا وبانتفاء هاتين الركيزتين او احداهما ينتفى البداء فاذا انتفت الركيزه الثانيه كما اذا اخبر تعالى نبيه او وصيه بأصل وقوع الحادث وموانعه ايضا وشروطه فعندئذ لم يقع البداء او لم يخبره اصلا لا بأصل القضيه ولا بموانعه فاذاً لم يحدث البداء وظهور الخلاف فالبداء كما يتوقف على الركيزه الاولى وان الاشياء على قسمين قسم منها وقوعها حتمى وقسم منها وقوعها ليس بحتمى وبيده تعالى محوه واثباته كما يتوقف البداء على الركيزه الثانيه بان الله تعالى اخبره بوقوع اصل القضيه ولم يخبره بموانعه او بشروطه فالبداء يتوقف على توفر هاتين الركزتين معا وبانتفاء احداهما ينتفى البداء وهذا بخلاف الدعاء فانه يكفى فى الدعاء والتوجه الى الله تعالى الركيزه الاولى فقط فان الاشياء اذا كانت بيد لله تعالى وله المحو والاثبات فهو منشأ للدعاء ومنشأ توجه الانسان له تعالى فاذاً فرق بين الدعاء وبين البداء فإنكار البداء لا بوجب لغويه الدعاء وكونه لغو وبلا اثر ووجوده كالعدم ليس كذلك انما البداء يتوقف على الركيزتين معا وبانتفاء احداهما ينتفى البداء واما الدعاء فهو يتوقف على الركيزه الاولى فقط فاذا كانت الاشياء بيد الله تعالى وله المحو الاثبات فهذا منشأ لتوجه الناس الى الله تعالى والتضرع والداء لطلب الحاجه منه تعالى فاذاً ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان حكمه البداء هى ان البداء يوجب توجه الناس الى الله تعالى وتقدس وانكارها يوجب لغويه الدعاء ووجوده كالعدم الامر ليس كذلك فانه فرق بين الدعاء والبداء فهو فالبداء يتوقف على كلتا الركيزتين المذكورتين واما الدعاء فهو يتوقف على الركيزه الاولى فقط دون الثانيه فاذاً فرق بين الدعاء وبين البداء فما ذكره السيد الاستاذ قدس سره غير تام

الامر الخامس : فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان القول بعدم البداء يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى عليه قلم التقدير ولا يمكن الالتزام بهذا القول، هكذا ذكره السيد الاستاذ

ولكن يرد عليه قدس سره ما ذكرناه من ان البداء يتوقف على المقدمات التى اشرنا اليها مع ضم المقدمه الخارجيه اليها وهى عصمه الانبياء والاوصياء فان هذه المقدمه الخارجيه بمثابه الجزء الاخير من العله التامه للبداء فان القول بعصمه الانبياء والاولياء يستلزم ضروره الالتزام بالبداء والقول بعدم عصمه الانبياء والاولياء يستلزم عدم القول بالبداء ولكن هذا لا يرتبط بنفى القدره عن الله تعالى على محو ما جرى عليه قلم التقدير فان ما جرى عليه قلم التقدير على نوعين الاول على انه حتمى الثانى على انه غير حتمى ومحوه واثباته بيده تعالى وتقدس كما سيأتى بحثه، فالقول بعدم البداء لا يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر محو ما جرى عليه قلم التقدير فان عدم القول بالبداء يدور مدار القول بعدم عصمه الانبياء والاولياء، وثانيا ان اراد بجريان القلم ان القلم قد جرى قلم التقدير ان اراد به العلم الازلى وان الله تعالى يعلم بجميع الاشياء التى لا مبدأ لها ولا منتهى بتمام سلسلتها الطوليه والعرضيه واصنافها المختلفه يعلم بالعلم الازلى ان اراد ذلك فيرد عليه ان العلم الازلى لا يكون عله تامه للأشياء لان العلم مهما كان لا يكون عله لمعلولها فان العلم هو كشف الواقع سواء اكان علم ازلى او علم تحصيلى لا فرق من هذه الناحيه حقيقه العلم كشف الواقع على ما هو عليه فان الانسان اذا علم انه نام فى الليل لا شبهه فى ان هذا العلم لا يوجب اضطراره الى النوم وسلب الاختيار منه او علم الانسان انه يسافر غدا جزما هذا العلم لا يوجب اضطراره للسفر وله ان لا يسافر فالعلم ليس عله للمعلوم ولا يوجب الاضطرار اليه ولا فرق من هذه الناحيه بين علم الله تعالى وعلم البشر .

العام والخاص – مسأله البداء بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : العام والخاص – مسأله البداء

الامر الخامس : فقد ذكر السيد الاستاذ قدس سره ان القول بعدم البداء يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى على عليه قلم التقدير ولا يمكن الالتزام بذلك، ما ذكره قدس سره قابل للمناقشه

اما اولا : فلما تقدم من ان البداء بمعنى الابداء متوقف على المقدمات التى اشرنا اليها مع ضم مقدمه خارجيه اليها وهى عصمه الانبياء والاولياء فان هذه المقدمه الخارجيه بمثابه الجزء الاخير من العله التامه فان من يقول بعصمه الانبياء والاوصياء فلابد من الالتزام بالبداء ومن لا يقول بذلك فلا بداء بالنسبه اليهم وعلى هذا فالقول بعدم البداء لا يشترك مع القول بان الله تعالى لا يقدر على محو ما جرى عليه قلم التقدير فان القول بعدم البداء منوط بالقول بعدم عصمه الانبياء والاولياء فمن يقول بهذا يقول بعدم البداء وهذا القول لا يشترك مع القول بعدم قدره الله تعالى على محو ما جرى عليه القلم

اما ثانيا : ان اريد بجريان قلم التقدير العلم الازلى وان الله تعالى بعلمه الازلى عالم بتمام الكون بشتى الوانه واشكاله وخصائصه من الوجودات فان اريد ذلك فيرد عليه ان العلم مهما كان نوعه سواء كان حضورى ذاتى او تحصلى عرضى فمهما كان لونه حقيقه العلم هو الكشف وليس عله لمعلومه ولا يؤثر فى معلومه سلبا وايجابا فان حقيقه العلم كشف الواقع على ما هو عليه بدون تأثيره فيه سلبا وايجابا نظير علم الانسان فان الانسان اذا علم بانه فى هذا الليل ينام باليل وهذا النوم لا يكون مسترا فيه فهو نام باختياره فان علمه تعلق بانه نام باختياره والعلم كاشف عن الواقع لا ما هو عليه بدون ما يؤثر فيه سلبا وايجابا، وان اريد به أى بجرى قلم التقدير ان اريد به قلم الوجود وانه تعالى اذا اوجد شيء استغنى ذلك فى بقائه عن العله فيرد عليه ان هذه النظريه نظريه الحدوث وان سر حاجه الاشياء هو حدوثها فاذا حدثت واستغنت عن العله بقاءً وهذه النظريه ذكرنا موسعا فى مبحث الجبر والتفويض هذه النظريه ساقطه لا اصل لها ولا يمكن الالتزام بها فان هذه النظريه قد اسرفت فى تحديد مبدأ العليه فان مبدأ العليه عام لا انه مبدأ محدد فى الحدوث فقط اذ لا فرق بين الحدوث والبقاء كلاهما وجود وكلاهما ممكن فان المعلول مرتبط بالعله ذاتا وعين الارتباط لا انه ذات له الارتباط والا لزم التسلسل فاذا كان المعلول عين الارتباط بالعله فلا فرق بين الوجود الاول والوجد الثانى فكما ان الوجود الاول عين الفقر والارتباط بالعله فكذلك الوجود الثانى على تفصيل ذكرناه فى مبحث الامر بين الامرين

ص: ٢١٩

فالنتيجه ان هذه النظريه ساقطه لا اصل لها كما ان نظريه الاشاعره قد افرطت فى تحديد مبدأ العليه حتى جعل افعال العباد معلوله لإراده الله تعالى وتقدس وتمام الكلام هناك، فالبداء امر ضرورى على ضوء المقدمات التى ذكرنا والقول بعصمه الانبياء والاولياء هذا كله بحسب مقتضى القاعده واما الآيات والروايات فالمستفاد منها ان قضاء الله على ثلاثه اقسام

القسم الاول : قضائه مختص بذاته تعالى ولن يطلع عليه احد حتى نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم فهو علم مخزون ومكنون

عنده تعالى ولن يطلع عليه احد ويعبر عنه تاره باللوح المحفوظ وتاره بأم الكتاب

الثانى : قضائه الذى اخبر نبيه بوقوعه فى الخارج بشكل حتمى ويستحيل وقوع البداء فيه لأنه يستحيل ان يكذب الله نفسه او يكذب رسوله او وصيه هذا مستحيل فالبداء فى هذا القضاء الحتمى مستحيل كما ان البداء مستحيل فى القضاء الاول، نعم القضاء الاول منشأ للبداء وتدل عليه الروايات

الثالث : هو ما اخبر نبيه بوقوع حادثه فى الخارج ولكنه لم يخبره ان وقوعها معلق على وجود شرط او عدم مانع لم يخبره بذلك فهذا هو منشأ البداء وهو علمه تعالى ان هذه الحادثه لم تقع فى الخارج لعدم تحقق شرطها او لوجود المانع عن وقوعها ولكن لم يخبر بذلك نبيه فاذاً هذا هو مورد البداء فهو نشأ من ذلك ولهذا اسند البداء اليه تعالى وهو بمعنى الابداء اذا نسب اليه أى ان الله تعالى اظهر ما خفى على الانبياء والآيه الكريمه تدل على ذلك فان قوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) (۱) فأنها تدل على ان ام الكتاب مختصه بذاته تعالى ويدل على ان المحو والاثبات بيده تعالى وتقدس فقد ورد فى الروايات عن الامام امير المؤمنين عليه السلام (لولا ـ ايه الكريمه لأـخبرتكم بما كان وما يكون وبما هو كائن الى يوم القيامه وهى هذه الآيه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) (۲) ولكن من جهه هذه الآيه لا يمكن الاخبار بذلك فالآيه الكريمه تدل على ان ام الكتاب مختصه باذته تعالى وتقدس وله المحو والاثبات وكذا قوله تعالى (لله الامر من قبل ومن بعد) (۳) وقوله تعالى (انا انزلناه فى ليله مباركه انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امر من عندنا انا كنا مرسلين) (۴) فان هذه الآيه تدل على ان اجال الاشياء والارزاق وما شاكل ذلك كله بيد الله تعالى وتقدس وهكذا الروايات ايضا تدل على ذلك وان قضاء الله على ثلاثه اقسام، وهذا تمام الكلام فى مساله البداء وهى مسأله خارجه عن الاصول انها مساله كلاميه والبحث عنها من جهه انها تشبه مسأله النسخ من هذه الناحيه والا فهى مسأله كلاميه لا ترتبط بالأصول، وهذا تمام كلامنا فى العام والخاص يقع الكلام بعد ذلك فى المطلق والمقيد بعونه تعالى

ص: ۲۲۰

۱- قران كريم، سوره الرعد، ايه ۳۹ ص۲۵۴.

۲- بحار الانوار، العلامه المجلسى، ج۴ ص۹۷ ح۴، باب البداء والنسخ.

۳- قران كريم، سوره الروم، ايه ۴ ص۴۰۴.

۴- قران كريم، سوره الدخان، ايه ۳و۴ ص۴۹۶.

المطلق والمقيد وفيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد وفيه بحوث

البحث الاول : الظاهر من الاطلاق عدم التقيد بنحو العدم المحمولى فى مقابل التقيد بنحو وجود المحمول ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب والسلب وتقابل التناقض فلا واسطه بينهما لان صلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها فى الخارج ذاتى وانطباقها عليها قهرى خارج عن الاختيار بلا فرق بين الافراد الطوليه والافراد العرضيه لا فرق من هذه الناحيه فان قابليه الماهيه وصلاحيتها للانطباق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد الطوليه والعرضيه ذاتيه وانطباقها عليها قهرى فاذا اخذت ماهيه الموضوع للحكم فان لوحظ فى مقام الثبوت قيد لها فالموضوع حصه خاصه من الماهيه المقيده بقيد كما اذا فرضنا اخذ ماهيه الرجل موضوعا للحكم فان قيد ماهيه الرجل بقيد كالعداله او الهاشميه او نحوها من خصوصيه اخرى فالموضوع حصه خاصه من ماهيه الرجل وهى الحصه المقيده بالعداله او بالهاشميه او نحوهما وان لم يقيدها بقيد فالموضوع مطلق وهو ماهيه الرجل بنحو الاطلاق تنطبق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد الطوليه والعرضيه وهذا الانطباق قهرى وصلاحيه الماهيه للانطباق ذاتيه والمانع من الانطباق انما هو التقيد ولحاظ القيد فعدم لحاظ القيد يكفى فى الاطلاق فلا يتوقف الاطلاق على أى مقدمه خارجيه وعلى أى عنايه زائده ما عدا عدم لحاظ القيد مع الماهيه فان لم يلاحظ قيدا معها فهى مطلق تنطبق على جميع افرادها وهذا الانطباق قهرى فاذاً المانع هو لحاظ القيد معها فعدم لحاظ القيد يكفى فى الاطلاق ولا يتوقف الاطلاق على لحاظ عدم القيد حتى يكون الاطلاق امر وجودى فالأطلاق لا يتوقف على لحاظ عدم القيد فيكفى فى الاطلاق عدم لحاظ القيد مع الطبيعه والخلاصه ان كل ماهيه قابله للانطباق على جميع افرادها وهذه القابليه ذاتيه لها وانطباقها على افرادها قهرى والمانع فان لوحظ قيدُ معها فالموضوع حصه خاصه من العالم وهو العالم العادل وان لم يلحظ قيد معها فالموضوع مطلق والنكته فى ذلك ان لحاظ القيد احدث مفهوما جديدا غير مفهوم المطلق ومباين لمفهوم المطلق فاذا لوحظ قيد مع الماهيه فهو احدث مفهوما جديد وهو مفهوم المقيد ومفهوم الحصه مباين لمفهوم المطلق لان المفاهيم فى الذهن جميعها مباينا تلانها موجودات ذهنيه والموجودات الذهنيه كالموجودات الخارجيه فكما ان الموجودات الخارجيه متباينات فلا يمكن انطباق موجود على موجود اخر فكل وجود يأبى عن وجود اخر ويستحيل ان يتحد معه فالاتحاد بين الوجودين الفعليين مستحيل وكذا الموجودات الذهنيه فانه يستحيل انطباق موجود ذهنى على موجود ذهنى اخر ولهذا اذا قيدت الماهيه فاذا لوحظ قيد معها فهو احدث مفهوم جديد مباين لمفهوم المطلق وهو مفهوم المقيد وهو ينطبق على جميع افراده فى حدود دائرته وان لم يلحظ قيد معها فهو مطلق ينطبق على جميع افراده فى الخارج من الافراد العرضيه والطوليه فصلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على كل ما يكون فردا لها فى الخارج ذاتى وانطباقها عليه قهرى والمانع من هذا الانطباق هو لحاظ القيد ويكفى فى هذا الاطلاق عدم لحاظ القيد ولا يتوقف الاطلاق على أى مقدمه خارجيه واى مئونه زائده غير عدم لحاظ القيد وهذا هو الصحيح، وفى مقابل هذا القول قولان اخران، وهو ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكه وقد اختار هذا القول المحقق النائينى قدس سره، والثانى ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل التضاد وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره وان الاطلاق كالتقيد امر وجودى وليس عدمى بل هو كالتقيد امر وجودى ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد

ص: ۲۲۱

اما القول الاول : فقد ذکرنا فی مبحث الواجب والمشهور موسعا ونقد هذا القول هناک بنحو مفصل وملخص ما ذکرناه امور الاول ان الاطلاق لو کان عباره عن عدم الخاص وهو عدم فی مورد قابل للاتصاف بالقید او الاتصاف بالوجود وهو الملکه بان یکون التقابل بینهما من تقابل العدم والملکه فان العدم المقابل للملکه عدم خاص وهو فی مورد قابل للتقید والوجود فان الماهیه انما تتصف بالإطلاق فاذا کانت قابله للتقید والا فالأطلاق ممتنع لان التقابل بینهما من تقابل العدم والملکه فاستحاله التقید تستلزم استحاله الاطلاق واستحاله الملکه تستلزم استحاله العدم کما ان امکان التقید یستلزم امکان الاطلاق فان الملازمه بینهما ثابته امتناعا وامکانا فان کانت الملکه ممکنه فالعدم ایضا ممکن وان کانت الملکه ممتنعه فالعدم ایضا ممتنع فان استحاله الملکه تستلزم استحاله العدم وحیث ان التقابل بین الاطلاق والتقید من تقابل العدم والملکه فاستحاله التقید تستلزم استحاله الاطلاق ولکن من الواضح انه لا یمکن الالتزام بذلک فان استحاله التقید فی مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق لا انها تستلزم استحاله الاطلاق فان استحاله التقید فی مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق فی هذا المقام فاذا فرضنا ان تقید الصلاه بقصد القربه مستحیل وممتنع فاستحاله تقید الصلاه بقصد القربه فی الواقع تستلزم ضروره اطلاق الصاله بالنسبه الی قصد القربی فالصلاه مطلقه تنطبق علی الصلاه الفاقده لقصد القربی والصلاه الواجده لها او فرضنا ان تقید الاحکام الشرعیه بالعالم بها مستحیل کما هو المعروف والمشهور بین الاصحاب لأنه یستلزم الدور فاذا فرضنا ان تقید الاحکام الشریعه فی العالم بها مستحیل فی الفاقد فاستحاله التقید تستلزم ضروره الاطلاق فان الاحکام الشرعیه مطلقه ثابته للعالم والجاهل معا ولا تختص فی العالم فقط لان تقیدها بالعالم مستحیل فاستحاله التقید تستلزم ضروره الاطلاق لا ان استحاله التقید تستلزم استحاله الاطلاق وعلی هذا فلا یمکن ان یکون التقابل بین الأطلاق والتقید من تقابل العدم والملکه بحیث یکون استحاله التقید فی مقام الثبوت تستلزم استحاله الاطلاق مع انه لا شبهه فی ان استحاله التقید فی مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق فی هذا المقام، فاذاً ما ذکره المحقق النائینی قدس سره لا یمکن المساعده علیه لان ما ذکره خلاف الضروره والوجدان

ص: ۲۲۲

القول الثانی : ان المتفاهم العرفی من الاطلاق هو التقید بالعدم المحمولی فی مقابل التقید بنحو الوجود المحمولی ویکون التقابل بینهما من تقابل التناقض وتقابل الایجاب والسلب واستحاله احدهما تستلزم ضروره الاخر لا ان استحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر فان استحاله احد النقیضین تستلزم ضروره النقیض الاخر ولیس التقابل بینهما من تقابل الملکه والعدم لان المقتضی للإطلاق موجود فی الماهیه وهو صلاحیتها وقابلیتها للانطباق علی جمیع افرادها فی الخارج من الافراد الطولیه والعرضیه وهذه الصلاحیه والقابلیه ذاتیه والمانع من هذا الانطباق انما هو لحاظ القید معها واما اذا لم یلحظ قید معها فالمانع مفقود فالمقتضی للانطباق موجود والمانع مفقود فاذاً ینطبق علی جمیع افراده فی الخارج فعلاء هذا هو معنی الاطلاق فان المقتضی للإطلاق الصلاحیه الذاتیه والقابلیه الذاتیه وانطباقها علی الافراد امر قهری وفعلیه هذا الانطباق تتوقف علی عدم المانع وهو لحاظ القید وعدم لحاظ القید یکفی فی فعلیه هذا الانطباق وهو الاطلاق فی فعلیه هذا الانطباق ولا تتوقف فعلیه الانطباق علی لحاظ عدم القید بل یکفی فیها عدم لحاظ القید وهذا بخلاف ما اذا کان التقابل بینهما من تقابل العدم والملکه فان العدم بحاجه الی مؤونه زائده ولابد من لحاظه فی مورد یکون قابل للاتصاف بالوجود فمن اجل ذلک لا یکون التقابل بینهما من تقابل العدم والملکه فان المتفاهم العرفی الارتکازی من الاطلاق العدم عدم التقیدی بنحو العدم المحمولی فی مقابل التقید بنحو الوجود المحمولی ولهذا یکون التقابل بینهما من تقابل التناقض

الامر الثالث : انم ما ذکره المحقق النائینی قدس سره من ان التقابل بینهما من تقابل العدم والملکه مبنی علی الخلط بین الاطلاق والتقید فی مقام الثبوت وبین الاطلاق والتقید فی مقام الاثبات ولا شبهه فی ان التقابل بین الاطلاق والتقید فی مقام الاثبات من تقابل العدم والملکه کما انه لا شبهه فی ان التقابل بین الاطلاق والتقید فی مقام الثبوت من تقابل التناقض .

المطلق والمقيد وفيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد وفيه بحوث

الامر الثالث : الظاهر ان ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكه مبنى على الخلط بين الاطلاق والتقيد فى مقام الثبوت والاطلاق والتقيد فى مقام الاثبات فان التقابل بين الاطلاق والتقيد فى مقام الثبوت من تقابل التناقض فان الماهيه فى مقام الثبوت والواقع اما مقيده بقيد او لا تكون مقيده به ولا ثالث فى البين فالثالث غير متصور فاذاً بطبيعه الحال كان التقابل بينهما من تقابل التناقض واما الاطلاق والتقيد فى مقام الاثبات فان الاطلاق فى مقام الاثبات يتوقف على مقدمات الحكمه، اول هذه المقدمات ثبوت الحكم للطبيعى الجامع وجعل الحكم له، الثانيه ان يكون المتكلم فى مقام البيان ولم يكن فى مقام الاهمال والاجمال، المقدمه الثالثه ان لا ينصب قرينه على التقيد وهى بمنزله الجزء الاخير من العله التامه فاذا كان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد به انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فان عدم نصب القرينه يكشف عن ان القيد لا يكون له دخل فى الحكم ولا يكون مراد المولى المقيد بل مراده هو المطلق فعدم نصب القرينه كاشف عن ذلك واما اذا لم يتمكن المولى من نصب القرينه بسبب من الاسباب كالتقيه او نحوها لم يتمكن من نصب القرينه فعدم نصب القرينه فى هذه الحاله لا يكشف عن ان القيد غير دخيل فى الحكم وان مراد المولى هو المطلق دون المقيد لاحتمال ان مراد المولى هو المقيد ولكن لم يتمكن من بيانه ولم يقدر على نصب قرينه على التقيد فاذا لم يتمكن المولى من نصب قرينه لسبب من الاسباب كالتقيه او نحوها فلا يمكن احراز تماميه مقدمات الحكمه فان الجزء الاخير وهو عدم نصب القرينه فهو غير محرز فلا يمكن احراز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم يتمكن من احرازها لم يحرز اطلاق المطلق فاذاً امتناع احراز تماميه مقدمات الحكمه يستلزم امتناع احراز اطلاق المطلق فمن اجل ذلك يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه فامتناع احدهما يستلزم امتناع الاخر فامتناع احراز التقيد يستلزم امتناع احراز الاطلاق فلا يمكن احرازه فما ذكره المحقق النائينى تام فى الاطلاق والتقيد فى مقام الثبوت، واما فى مقام الاثبات فهو غير تام بل هو خلاف الضروره والوجدان ومحل الكلام فى المقام انما هو فى مقام الثبوت لا فى مقام الاثبات فمحل الكلام انما هو فى الاطلاق والتقيد فى مقام الثبوت والتقابل بينهما من تقابل التناقض لان الماهيه فى الواقع اما مقيده بشىء او لا تكون مقيده به ولا ثالث لهما وبطبيعه الحال كان التقابل بينهما من تقابل التناقض والايجاب والسلب هذا كله فى ما ذكره المحقق النائينى قدس سره وتفصيل هذا اكثر قد تقدم

ص: ۲۲۴

اما القول الثانى : الذى اختاره السيد الاستاذ قدس سره من ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل التضاد والاطلاق امر وجودى وليس عدمى فالاطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد وعباره عن رفض القيود وهو امر وجودى فاذا كان امرا وجودى فالتقابل بينهما من تقابل التضاد فاستحاله احدهما تستلزم ضروره الاخر فان استحاله احد الضدين تستلزم ضروره الضد الاخر لا ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من ان استحاله احدهما تستلزم استحاله الاخر بل استحاله احد الضدين تستلزم ضروره وجود الضد الاخر كما هو الحال فى النقيضين وما ذكره السيد الاستاذ ايضا غير تام لما مر من ان صلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها فى الخارج لها ذاتى فان هذه القابليه والصالحيه ذاتيه باعتبار انها عين افرادها فى الخارج الماهيه عين افرادها

فى الخارج وصلاحيه الانطباق صلاحيه ذاتيه وفعليه هذا الانطباق قهريه وفعليه هذا الانطباق منوط بعدم وجود المانع فاذا لم يكن هناك مانع فالانطباق فعلى لان المقتضى للانطباق موجود وهو صلاحيه الماهيه وقابليتها للانطباق على جميع افرادها فى الخارج من الافراد العرضيه والطوليه فاذا كان المانع مفقودا ولم يكن مانع فالانطباق فعلى وهو قهرىٌ فالمقتضى موجود فاذا كان المانع مفقودا فهو مؤثرا فعلا ومن الواضح ان المانع هو لحاظ القيد معها فاذا لاحظ المتكلم القيد مع الماهيه فهو مانع عن انطباقها على جميع افرادها فى الخارج لما مر من ان لحاظ القيد معها قد احدث مفهوما جديدا وهذا المفهوم الجديد وهو المفهوم المقيد والخاص وهو لا ينطبق الا على افراده لا على افراد المطلق فاذاً لحاظ القيد هو مانع وعدم اللحاظ عدم المانع فاذا لم يلحظ قيدا معها فالانطباق فعلى على جميع افرادها ولا يتوقف هذا الانطباق على أى مقدمه خارجيه ومؤونه زائده كما لا يتوقف على لحاظ عدم القيد بل يكفى مع هذا الانطباق مع عدم وجود المقتضى عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على لحاظ القيد ورفض ذلك فيكفى فى هذا الانطباق وجود المقتضى وهو موجود على الفرض وعدم المانع وهو عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على أى مقدمه اخرى واى مؤونه زائده ولا على لحاظ عدم القيد او رفض القيود كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فمن اجل ذلك ما ذكره السيد الاستاذ لا يمكن المساعده عليه ومن هنا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض وليس من تقابل التضاد فالاطلاق امر عدمى عباره عن عدم التقيد بنحو العدم المحمولى فى مقابل التقيد الذى هو وجود محمولى فليس التقابل بينهما من تقابل التضاد لان الاطلاق ليس امر وجودى بل هو عدمى فالنتيجه لا يمكن المساعده على قول السيد الاستاذ وتفصيل كل ذلك تقدم فى مبحث المطلق والمشروط

البحث الثانی : ان اسماء الاجناس هل هی موضوعه للدلاله علی الماهیه المهمله او موضوعه علی للماهیه لا بشرط فیه اقوال وقبل البحث عن هذه الاقوال وما فیها من الاشکال والنقد ینبغی لنا بیان وجودات الماهیات فی الخارج و وجودات الماهیات فی الذهن، اما وجودات الماهیه فی الخارج فاذا نظرنا الی وجود الماهیه فی الخارج فهی تنقسم الی قسمین فان الماهیه فی الخارج اما موجوده مقیده بشیء او موجوده مقیده بعدم ذلک الشیء ولا ثالث لهما ولا یمکن فرض وجود ثالث لکی لا یکون مقیدا به ولا غی مقیدا به فانه یلزم ارتفاع النقیضین فمن اجل ذلک الماهیه بلحاظ وجودها فی الخارج تنقسم الی قسمین فأنها اما انها موجوده فی الخارج مقیده بوجود شیء اما انها موجوده ولم تکن مقیده به ولا ثالث لهما مثلا ماهیه الرجل فی الخارج اما مقیده بالهاشمیه او مقیده بعدم الهاشمیه ولا ثالث فی البین اذ لا یمکن فرض وجود الرجل فی الخارج لا یکون هاشمی ولا غیر هاشمی فانه یلزم ارتفاع النقیضین وهو مستحیل وکذا ماهیه العالم فأنها اذا وجدت فی الخارج اما مقیده بالعداله او وجده مقیده بعدم العداله ولا ثالث لهما فی الخارج ولا یمکن فرض وجود العالم فی الخارج ک لا یکون عادل ولا غیر عادل والا لزم ارتفاع النقیضین وکذا ماهیه الحیوان فی الخارج ما موجوده مقیده بنفس الناطقه او مقیده بعدمها ولا ثالث فی البین فاذا الماهیه بلحاظ وجودها فی الخارج تنقسم الی قسمین واما الماهیه بلحاظ وجودها فی الذهن فهی تنقسم الی ثلاث اقسام، القسم الاول الماهیه الموجوده فی الذهن المقیده بشیء وتسمی تلک الماهیه بالماهیه بشرط شیء القسم الثانی الماهیه الموجوده فی الذهن مقیده بعدم ذلک الشیء وتسمی تلک الماهیه بالماهیه بشرط لا، القسم الثالث الماهیه الموجوده فی الذهن لا تکون مقیده بوجود ذلک الشیء ولا بعدمه وتسمی تلک الماهیه بالماهیه لا بشرط، فهذه الماهیات الثلاثه موجوده فی الذهن ومتباینات لا ینطبق شیء منهما علی الاخر لان الوجودات الذهنیه کالوجودات الخارجیه متباینات فلا ینطبق وجود علی وجود اخر فالماهیه لا بشرط فی الذهن مباینه لماهیه بشرط شیء وماهیه بشرط لا ولا تنطبق علی أی منهما لأنها مباینه لهما فهذه الماهیات الثلاثه من المعقولات الاولیه لأنها منتزعه من الموجودات الخارجیه مباشرةً بدون أی واسطه فی البین فأنها منتزعه من الوجودات الخارجیه مباشرةً فاذاً هذه الماهیات الثلاثه فی عالم الذهن متباینات واما فی عالم الخارج ماهیه لا بشرط جامعه بین الماهیه بشرط شیء وبین الماهیه بشرط لا ولیس لها وجود فی الخارج غیر وجود هاتین الماهیتین بشرط شیء وبشرط لا فاذاً ماهیه لا بشرط جامعه بین الماهیه بشرط شیء والماهیه بشرط لا ولیست لها وجود مستقل فی الخارج فی قبال وجود ماهیه بشرط شیء وماهیه لا بشرط، واما ماهیه لا بشر فی الذهن فهی لیست جامعه بین ماهیه بشرط شیء وماهیه بشرط لا فی الذهن بل هی مباینه لهما لان وجودها فی الذهن مباین لوجودیهما فلهذا فی الخارج الموجود ماهیتان فقط بشرط شیء وماهیه بشرط لا واما بالذهن فالموجود ثلاثه ماهیات هذا کله فی المعقولات الاولیه

واما المعقولات الثانويه فالمعقول الثانوى فكل معقول منتزع من المعقول الاول فهو معقول ثانوى فالمعقول الاول معقول منتزع من الوجود الخارجى والمعقول الثانوى مفهوم منتزع من المفهوم الاول فهو معقول ثانوى والمراد من المعقول الثانوى اعم من المعقول الثلثى والرباعى وهكذا فكل مفهوم منتزع من مفهوم فى عالم الذهن فهو معقول ثانوى واما المفهوم الذى منتزع من الموجود الخارجى مباشرةً فهو معقول اولى .

المطلق والمقيد – فيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

ذكرنا ان الماهيه بلحاظ وجودها الخارجى تنقسم الى قسمين الماهيه المقيده بشىء والماهيه الغير مقيده به اما الماهيه التى لا تكون مقيده بشىء ولا بعدمه فلا وجود لها فى الخارج والا لزم ارتفاع النقيضين، واما الماهيه بلحاظ وجودها الذهنى فهى تنقسم الى ثلاثه اقسام فان الماهيه فى الذهن ان كانت مقيده بشىء كماهيه الانسان اذا كانت مقيده بالعلم فهى ماهيه لا بشرط شىء وتسمى تلك الماهيه بشرط شىء وان كانت مقيده بعدم العلم تسمى الماهيه بالماهيه بشرط لا وان لم تلحظ معها لا العلم ولا عدم العلم فهى ماهيه لا بشرط وهذه الماهيات الثلاثه موجودات فى عالم الذهن ومتباينات ولا ينطبق شىء منها على الاخر لان الوجودات الذهنيه كالوجودات الخارجيه متباينات ويستحيل صدق وجود على وجود اخر فمن اجل ذلك هذه الماهيات الثلاثه متباينات فلا يصدق بعضها على بعضها الاخر، واما عنوان لا بشرطيه وكذا عنوان بشرط شيء وعنوان بشرط لا هذه العناوين من العناوين الذاتيه الاوليه لها واما بالنسبه الى الخارج فهى من العناوين العرضيه الثانويه، ثم ان هذه المعقولات الاوليه وتسمى بالمعقولات الاوليه فانها حاكيه عن الموجودات الخارجيه ومرآه لها كما هو شأن كل مفهوم فان كل مفهوم مرآه لما فى الخارج وحاك عنه وهذه المرآتيه والحكايه ذاتيه للمفهوم وليست للحاظيه بل المفهوم بنفسه شأنه الحكايه والمرآتيه وعلى هذا فالماهيه بشرط شيء مرآه للماهيه المقيده بهذا الشيء فى الخارج فماهيه الانسان بشرط شيء فى الذهن مرآه للإنسان العالم فى الخارج وتحكى عنه حكايه الصوره عن ذيها وماهيه بشرط لا أى بشرط عدم العلم حاكيه عن الانسان غير العالم فى الخارج ومرآه له حكايه الصوره عن ذيها، واما الماهيه لا بشرط أى لم يلحظ معها لا وجود العلم ولا عدمه فهذه الماهيه حاكيه عن الماهيه الجامعه بين الحصتين فى الخارج وهو الماهيه لا بشرط فانها موجودةٌ مستقله فى الذهن فى عرض وجود الماهيه بشرط لا وبشرط شىء واما الماهيه لا بشرط فى الخارج فلا وجود لها فى عرض وجود الماهيه بشرط شيء وماهيه بشرط لا بل هى جامعه بينهما ووجودها بوجودهما فان وجود الكل بوجود فرده ووجود الطبيعى بوجود مصداقه فالماهيه لا بشرط فى الخارج جامعه بين الفردين فى الخارج، واما ماهيه لا بشرط فى الذهن فهى موجوده مستقله فى عرض وجود ماهيه بشرط لا وبشرط شيء وبهذا تكون فى الذهن ماهيات ثلاثه واما فى الخارج ماهيتين فقط وماهيه لا بشرط جامعه بينهما وليس لها وجود فى عرض وجوديهما

ص: ٢٢٧

فالنتيجه : ان المعقولات الاوليه تحكى عن الموجودات الخارجيه مباشره لأنها منتزعه من الموجدات الخارجيه ثم ان السيد

الاستاذ قدس سره قد ذكر ان هناك قسم رابع من الماهيه وهى ماهيه لا بشرط المقسم فانها هى التى تنتزع من الماهيات الثلاث فى الذهن بإلغاء خصوصيات ومقوماتها المميزه فانها اذا الغيه مخصصاتها ومقوماتها المميزه فيبقى الجامع وهو ماهيه لا بشرط المقسميه فانها مقسم لهذه الماهيات الثلاثه وهى منتزعه منها مع الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه ومن الواضح انه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه لم يبقى الا الجامع وهو الماهيه لا بشرط المقسميه فانها جامعه بين هذه الماهيات ومقسم لها وتسمى هذه الماهيه بالمعقول الثانوى لما ذكرنا ان كل مفهوم منتزع من الموجود الخارجى مباشرةً وكل مفهوم منتزع من مفهوم فى الذهن فهو من المعقولات الثانويه وحيث ان الماهيه لا بشرط المقصد منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها فهى من المعقولات الثانويه وتنطبق عليها وليس لها مصداق فى الخارج، واما الماهيه لا بشرط فى الذهن فهى منتزعه من الموجود الخارجى مباشره فالأنسان المقيد بالعلم منتزع من الانسان العالم فى الخارج اما الانسان الذى لم يلحظ معه العلم وعدم العلم فهو منتزع من الجامع بين الانسان العالم وغير العالم فالماهيات الثلاثه منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشرةً ولهذا تكون من المعقولات الاوليه واما الماهيه لا بشرط المقسم حيث انها منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصيتها ومقوماتها المميزه فهى ومن المعقولات الثانويه فكل مفهوم منتزع من مفهوم اخر فهو من المعقولات الثانويه وكل مفهوم منتزع من الموجود الخارجى مباشرةً فهو من المعقولات الاوليه ومن هنا يظهر ان الفرق بين المعقولات الاوليه والمعقولات الثانويه فى نقطتين

النقطه الاولى : ان المعقولات الاوليه تحكى عن الموجود الخارجى مباشرةً ومرآه لها بينما المعقولات الثانويه تحكى عن المعقولات الاوليه فقط ولا تحكى عن الواقع اصلا لأنها منتزعه من المعقولات الاوليه

النقطه الثانيه : ان المعقولات الاوليه بنفسها مرآه للخارج ومنتزعه منها واما المعقولات الثانويه فانها منتزعه من المعقولات الاوليه فيهما فرق من هذه الناحيه

ثم ذكر السيد الاستاذ قدس سره ايضا هنا قسم خامس من الماهيه وهى الماهيه المهمله فهى مجرده عن جميع الخصوصيات والعوارض والنظر فيها مقصور الى ذاتها وذاتياتها ولا ـ ينظر الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها والنظر فيها مقصور الى ذاتها وذاتياتها وفارغه عن جميع الخصوصيات والعوارض ولهذا تسمى بالماهيه المهمله أى مهمله من جميع الجهات والخصوصيات والعوارض، فاذاً اقسام الماهيه فى الذهن خمسه الاول الماهيه المهمله وهى مجرده عن كافه الخصوصيات والعوارض حتى خصوصيه لحاظها وخصوصيه مقسميتها حتى مجرده عن هذه الخصوصيات، الثانى ماهيه لا ـ بشرط المقسم فانها تلحظ فيها المقسميه زائده على ذاتها وذاتيتها وملحوظ فيها عنوان المقسميه شىء زائد على ذاتها وذاتياتها، الثالث الماهيه لا بشرط القسم وهى ملحوظ فيها عدم القيد ولا وجود القيد، الرابع الماهيه بشرط شىء، الخامس الماهيه بشرط لا، هذه هى اقسام الماهيه

انما الكلام ان ى ان اسم الجنس هل هو موضوع بإزاء الماهيه المهمله او انه موضوع بإزاء لا بشرط القسم قد يقال انه موضوع بإزاء لا بشرط القسم لكن هذا القول لا اساس له كما سوف نشير اليه وقد اختار السيد الاستاذ قدس سره ان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله المجرده عن كافه الخصوصيات والتعليلات والعوارض والشىء من الخصوصيات غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له وقد افاد فى وجه ذلك انه لو كان شىء من الخصوصيات مأخوذ فى المعنى المخصوص له لكان استعمال اسم الجنس الفاقد له مجازا وبحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك فان اسم الجنس فى جميع افراده حقيقى سواء كان مشتمل على الخصوصيات او فاقد لها فهذا دليل على انه موضع بإزاء الماهيه المهمله ولم يأخذ فى المعنى الموضوع له شىء من الخصوصيات والا لزم استعماله فى المعنى الموضوع له مجازا ولنا تعليقان على ما ذكره قدس سره .

ص: ۲۲۹

المطلق والمقيد – فيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

تقدم ان السيد الاستاذ قدس سره اختار ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله لا بشرط القسم ولا لا بشرط المقسم موضوع بإزاء الماهيه المهمله الخاليه عن جميع الخصوصيات الذهنيه والخارجيه وقد افاد في وجه ذلك انه لو كان شيء من الخصوصيات مأخوذ في المعنى الموضوع له فلازم ذلك ان يكون استعماله في الفاقد لتلك الخصوصيات مجازا وبحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك فان استعمال اسم الجنس في جميع الحاله استعماله في الماهيه المهمله صحيح سواء كانت واجده للخصوصيه او كانت فاقده لها وهذا دليل على ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره ولنا تعليقان على ذلك

الاول : ان الماهيه المهمله هل هي نحو اخر من الماهيات غير ماهيه لا بشرط المقسم ولا بشرط القسم بل هو قسم خامس للماهيه او انه عباره عن الماهيه لا بشرط المقسم كما ذهب اليه صاحب الكفايه قدس سره او انه عباره عن الماهيه لا بشرط القسم فاذا الاقوال فيه ثلاثه قول بان الماهيه المهمله قسم خامس وقسم مستقل وقول بان الماهيه المهمله هي ماهيه لا بشرط المقسم قول بان الماهيه المهمله هي الماهيه الا بشرط القسم

التعليق الثاني : المراد من ماهيه لا بشرط القسم هل هو الماهيه المرسله او المراد منها شيء اخر فعلى الاول فقد تقدم ان الماهيه الموجوده في الخارج منقسمه الى حصتين كماهيه الانسان فأنها في الخارج اما واجده لصفه العلم واما فاقده ولا ثلاث في البين اذ لا يمكن ان يكون موجود انسان واجد لصفه العلم او فاقد ولا ثالث في البين اذ لا يمكن ان يكون انسان واجد وفاقدا والا لزم ارتفاع النقيضين فاذاً الماهيه في الخارج تنقسم الى حصتين موجودتين في الخارج، اما في عالم الذهن فهي على ثلاثه اقسام الماهيه بشرط شيء والماهيه بشرط لا- والماهيه لا- بشرط فان هذه الماهيات الثلاثه جميعا منتزعه من الموجودات الخارجيه فالماهيه بشرط شيء منتزعه من الحصه المقيده بشيء بالخارج فهي منتزعه من ماهيه الانسان الواجد للعالم اما ماهيه بشرط لا فهي منتزعه من ماهيه الانسان في الخارج الفاقد لصفه العلم اما ماهيه لا بشرط فهي منتزعه من الجامع بينهما بين الحصتين في الخارج فان الحصتين تشتركان في جامع والجامع موجود بوجود كليهما وليس للجامع وجود مستقل فان الكلي وجوده بوجود افراده بالخارج وليس له وجود مستقل في الخارج في عرض وجود افراده فالطبيعي وجوده بوجود فرده الجامع بين الحصتين موجود بوجودهما في الخارج فان وجود الجامع في الخارج هو المنشأ لانتزاع ماهيه لا بشرط في الذهن وهذه الماهيات الثلاث جميعها ماهيات لحاظيه وتصوريه وهذه الماهيات الثلاث متباينات في الذهن ولا ينطبق شيء منهما على الاخر فان الوجودات الذهنيه كالوجودات الخارجيه متباينات ولا- يمكن صدق وجود على وجود اخر وهذه الماهيات الثلاث بأجمعها منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشرةً ومن هنا قلنا ان الماهيات الثلاث من المعقولات الاوليه والفرق بين المعقولات الاوليه والثانويه في نقطتين الاولى ان المعقولات الاوليه منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره بينما المعقولات الثانويه منتزعه من المعقولات الاوليه كذلك لا- من الخارج، النقطه الثانيه : ان المعقولات الاوليه تحكي عن الخارج مباشرةً مرآه للموجودات الخارجيه كذلك اما المعقولات الثانويه فهي تحكي عن المعقولات الاوليه ولا تحكي عن الخارج ومرآه للمعقولات الاوليه فاذاً فرق بين

المعقولات الاوليه والثانويه فى هاتين النقطتين والمعقولات الثانويه لا ـ وجود لها فى الخارج فالماهيه لا بشرط المقسم من المعقولات الثانويه لأنها منتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه فان الجامع بين الماهيات الثلاث هى الماهيات لا ـ بشرط المقسم فأنها مقسم لهذه الاقسام الثلاثه فكل مفهوم ينتزع من مفهوم اخر فى الذهن فهو معقول ثانوى كالنوع والجنس والكل وما شاكل ذلك فان هذه المفاهيم جميعا من المعقولات الثانويه حاكيه عن المفهوم فى عالم الذهن لا فى عالم الخارج والا ـ كلى فغير موجود فى الخارج وكذا النوع والجنس وغيرها فأنها جميعا من المعقولات الثانويه فكل مفهوم منتزع من المفهوم الذهنى فهو من المعقولات الثانويه، واما الماهيه المهمله فان كانت منتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه فهى ايضا من المعقولات الثانويه فالماهيه المهمله اذا كانت منتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه فهى من المعقولات الثانويه فان كانت هكذا فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بإزائها فان اسم الجنس كما لا ـ يمكن ان يكون موضوع بإزاء الموجود الخارجى كذلك لا ـ يمكن ان يكون موضوع بازء الموجود الخارجى كذلك لا يمكن ان يكون موضوع بإزاء الموجود الذهنى والمفروض ان الماهيه المهمله اذا كانت من الموضوعات الثانويه فلا موطن لها الا فى الذهن فاللفظ لم يوضع بازاء الموجود الخارجى ولا بازاء الموجود الذهنى انما وضع بازاء ماهيه متقرره ما هوياً فى المرتبه السابقه قد توجد فى الخارج وقد توجد فى الذهن فاذاً اسم الجنس لا يمكن ان يكون موضوعا بازاء الماهيه المهمله فمن اجل ذلك لا ـ يمكن الالتزام بان الماهيه المهمله من المعقولات الثانويه ومنتزعه من الماهيه لا بشرط المقسم مع الغاء خصوصيه المقسميه لا يمكن الالتزام بذلك ومع هذا نقول بان اسم الجنس موضوع بإزائها فالجمع بين الامرين لا يمكن وعلى هذا فلابد من الالتزام بان الماهيه المهمله عباره عن الماهيه لا ـ بشرط القسم فأنها هى الماهيه المهمله لان الماهيه تقسم فى الخارج الى اقسام فالإنسان اما عالم او جاهل او عادل وفاسق او هاشمى وغير هاشمى ونحو ذلك ولا شبهه فى ان هذه الاصناف جميعا تشترك فى جامع وحدوى فان الانسان اما عالم او جاهل فلا محال يشترك فى ماهيه قد تتصف بصفه العلم فى الخارج وقد تتصف بصفه الجهل فاذا الجامع بين هذه الخصوصيات موجود فى الخارج وهو الماهيه المهمله واسم الجنس موجود مع هذا الجامع مع الغاء جميع الخصوصيات الذهنيه والخارجيه موضوع بإزاء هذا الجامع وهو متقرر ما هويا فى المرتبه السابقه وقد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج فاذا وجد فى الذهن يسمى ماهيه لا بشرط واذا وجد فى الخارج فهو موجود خارجى فالجامع بينهما هو الطبيعى المتقرر ما هوى فى المرتبه السابقه قد يوجد فى الذهن وقد يوجد فى الخارج واسم الجنس موضوع بإزاء ذاك الطبيعى المعنى الجامع اما عنوان لا بشرط غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له باعتبار ان عنوان لا بشرط من العناوين الذهنيه فهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له ولا الوجد الخارجى مأخوذ فى المعنى الموضوع له فاذاً لا العنوان الذهنى الذى هو عباره عن عنوان لا بشرط مأخوذ فى معنى موضوع لاسم الجنس ولا الموجود الخارجى اذاً الماهيه المهمله الماهيه لا بشرط القسم الجامع بين جميع الخصوصيات الخارجيه والذهنيه وهى بأجمعها غير مأخوذه فى المعنى الموضع له لاسم الجنس فاذاً اسم الجنس موضوع بإزاء هذه الماهيه الجامعه بين تمام هذه الخصوصيات فقد توجد فى الخارج وقد توجد فى الذهن ولعل مراد السيد الاستاذ قدس سره ذلك كما لا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بازاء ماهيه لا بشرط المقسم فان الماهيه لا بشرط المقسم من المعقولات الثانويه لا ـ موطن لها الا ـ فى الذهن وقد تقدم فى باب الوضع ان الالفاظ لم توضع بازاء الموجودات الخارجيه ولا بازاء الموجودات الذهنيه بل توضع بازاء المعانى التى قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فالوجود الخارجى ليس قيدا .

المطلق والمقيد – فيه بحوث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – فيه بحوث

تقدم تفسير ماهيه لا بشرط القسم تفسيرها من المشهور بالماهيه المرسله ولحاظ تجريدها عن كافه الخصوصيات تفسير خاطئ لا واقع موضوعى له لما تقدم من ان الماهيه المطلقه لا بشرط مقيده بقيد عدمى وهو عدم لحاظ القيد لا وجودا ولا عدما فان معنى لا بشرط هو عدم لحاظ القيد لا وجودا ولا عدما فى مقابل الماهيه بشرط شىء وماهيه بشرط لا وهذا هو معنى لا بشرط، وليس معنى لا ـ بشرط الماهيه المطلقه المرسله الى افرادها جميعا بل معنى ماهيه لا بشرط هو عدم تقيدها لا بقيد وجودى ولا بقيد عدمى فأنها تحكى عن الماهيه الجامعه بين الحصتين بين الحصه المقيده بشىء والحصه الغير مقيده بشىء حاكيه عن الجامع بينهما مثلا ماهيه الانسان فى الذهن المشروط بشىء تحكى عن حصه خاصه من الانسان فى الخارج وهى الحصه الواجده لصفه العلم وماهيه بشرط لا ـ تحكى عن حصه خاصه من الانسان وهى الحصه الفاقده لصفه العلم، اما ماهيه لا بشرط وحيث ان لا بشرط قيد عدمى أى عدم لحاظ القيد مع الماهيه لا وجودا ولا عدما وحيث انه قيد عدمى لا واقع موضوعى له فى الخارج حتى يكون حاكيا عنه فاذاً الحاكى فى الخارج هى الماهيه وهى تحكى عن الجامع بين الحصتين فان الجامع موجود بوجود الحصتين كما هو الحال فى كل طبيعى فان الطبيعى موجود بوجود فرده فاذاً الماهيه تحكى عن الماهيه الموجوده بين الحصتين وهذه الماهيه هى المهمله فأنها تحكى عن الجامع بين الحصتين فى الخارج وهذا الجامع هو وجودها فى الخارج والماهيه لا بشرط هو وجودها فى الذهن فلها وجودان وجود فى الخارج وهو الجامع بين الحصتين ووجود فى الذهن وهو ماهيه لا بشرط فالماهيه المهمله ماهيه متقرره ما هويا فى المرتبه السابقه مع قطع النظر عن وجودها فى الذهن ووجودها فى الخارج، واما الماهيه لا بشرط المقسم فهى من المعقولات الثانويه ولا يمكن ان تكون حاكيه عن الموجودات الخارجيه لأنها تحكى عن الموجودات الذهنيه وهى الماهيات الثلاثه ولا موطن لها الا الذهن وعلى هذا فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه بشرط المقسم كما ذهب اليه جماعه فان الماهيه لا ـ بشرط المقسم لا محل لها الا الذهن فلا يمكن ان يكون اسم الجنس موضوع بإزائه لما ذكرناه فى باب الوضع من ان اللفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه ولا ـ الذهنيه وانما وضعت بإزاء المعانى التى هى متقرره ما هويا فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن ووجودها فى الخارج فقد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فالوجود الذهنى وكذلك الوجود الخارجى ليس تمام المعنى الموضوع له ولا جزئه فان المعنى الموضوع له هو المعنى الماهيه المهمله هذا مضافا الى ان اسم الجنس اذا كان موضوع بإزاء الماهيه لا بشرط المقسم لكان استعماله فى الخصوصيات الخارجيه والافراد الخارجيه مجازا واستعمال فى غير المعنى الموضوع له وهو بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا واثباتا مع ان الامر ليس كذلك ومن هنا يقع النزاع فى ان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله او لا

ص: ٢٣١

ذهب المحقق النائينى قدس سره الى ان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله فان الماهيه المهمله هى كلى الطبيعى الصادق على جميع افراده فى الخارج ومصاديقه وذكرنا ان الماهيه المهمله تنطبق على الجامع بين الحصتين وهو وجوده الخارجى كما انها تنطبق على الماهيه لا بشرط القسم فى عالم الذهن فان وجودها الذهنى فاسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه المهمله المتقرره

ما هويا فی المرتبه السابقه علی وجودها فی الذهن ووجودها فی الخارج بمعنی انها قد توجد فی الذهن وقد توجد فی الخارج

وقد اشکل : علی ذلک السید الاستاذ قدس سره ان ماهیه لا بشرط لیست الکلی الطبیعی فالکلی الطبیعی غیر الماهیه لا بشرط القسمی فان المعتبر فی الماهیه لا ـ بشرط القسم فعلیه الانطباق علی افرادها فی الخارج بینما المعتبر فی الکلی الطبیعی امکان الانطباق لا ـ فعلیه الانطباق نعم الکلی الطبیعی هو الماهیه المهمله هکذا ذکره قدس سره وما ذکره من ان الکلی الطبیعی هو الماهیه المهمله فهو صحیح فان الکلی الطبیعی هو نفس الماهیه المهمله ینطبق علی افراده ومصادیقه فی الخارج مباشرةً، واما ما ذکره قدس سره من ان الماهیه لا بشرط القسم لا تکون من الکلی الطبیعی هذا الذی افاده قدس سره مبنی علی مسلکه قدس سره من ان الماهیه لا بشرط القسم مقیده بقید وجودی وهو تجریدها عن جمیع القیود ورفع القیود عنها فانه قدس سره فسر ماهیه لا بشرط القسم بانها مقیده بالإرسال ولهذا تجرید جمیع القیود عنها، لهذا قال ان التقابل بین الاطلاق والتقید من تقابل التضاد فالإطلاق امر وجودی کالتقید والتقابل بینهما من تقابل التضاد فان معنی الاطلاق هو لحاظ تجرید الماهیه عن جمیع القیود ورفض تلک القیود عن الماهیه

هذا غير صحيح لما تقدم من ان الاطلاق عباره عن عدم التقيد فان المقتضى للانطباق موجود وهو صلاحيه الماهيه للانطباق على جميع افرادها فى الخارج وهذه الصلاحيه ذاتيه للماهيه وهى المقتضى واما فعليه هذا الانطباق فهى تتوقف على عدم لحاظ القيد معها فان المانع عن فعليه هذا الانطباق هو لحاظ القيد مع هذه الطبيعه فالمقتضى موجود وهو صلاحيه الماهيه للانطباق على جميع ما يمكن ان يكون فردا لها والمانع مفقود فى المقام فان المانع هو لحاظ القيد معها وعدم لحاظ القيد بعدم المانع فاذا لم يكن المانع موجود فلا محال ان يكون المقتضى مؤثرا فعندئذ يكون الانطباق فعليا فاذاً الكلى الطبيعى ليس مقيدا بقيد وجودى كرفض القيود وتجريدها عن الماهيه الكليه ليس مقيدا بقيد وجودى بل هو مقيد بقيد عدمى فمعنى ان الماهيه المطلقه ليس معناه الارسال ولحاظ تجريد القيود كما هو المشهور واختاره السيد الاستاذ قدس سره بل معنى الماهيه المطلقه عدم لحاظ القيد معها فمع عدم لحاظ القيد كان الانطباق على افرادها وعلى مصاديقها فعلى .

المطلق والمقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد

نلخص هذا المبحث فى امور : الامر الاول : ان الماهيه الموجوده فى الخارج هى تنقسم الى قسمين الماهيه الواجده للقيد والماهيه الفاقده له كالإنسان والحيوان والرجل وما شاكل ذلك فان الانسان فى الخارج اما واجد لصفه العلم او فاقد لها ولا يوجد انسان لا واجد لصفه العلم ولا واجد لها فالإنسان لا يخلوا فى الخارج اما ان يكون عالم او جاهل وكذا الرجل فى الخارج اما ان يكون عادل او فاسق ولا يوجد رجل لا يكون عادل ولا فاسق والا لزم ارتفاع النقيضين، اما فى الذهن فالماهيه تقسم الى ثلاثه اقسام بحسب الوجود الذهنى وهو اللحاظ والتصور فان الماهيه اذا لوحظه مقيده بشىء فهى الماهيه بشرط شيء واذا لوحظه مقيده بعدم ذلك الشيء فهى الماهيه بشرط لا ـ واذا لم يلحظ معها قيدا لا وجودا ولا عدما فهى ماهيه لا بشرط، فان هذه الماهيات متباينات بحسب اللحاظ والتصور الذى هو وجود ذهنى ولا ـ يصدق بعضها على بعضها الاخر وهذه الماهيات من المعقولات الاوليه تنتزع من الموجودات الخارجيه مباشرةً كما انها تحكى عن الموجودات الخارجيه ومرآه لها

الامر الثانى : ان المعقول الثانوى فالضابط فيه ان كل مفهوم منتزع من مفهوم اولى فهو مفهوم ثانوى ومعقول ثانوى كما اذا انتزع من مفهوم الانسان المركب من الحيوان والناطق فان هذا المفهوم منتزع من مفهوم الانسان فى الذعن فهو مفهوم ثانوى وكالكليه والجنس والفصل والنوع والصنف وما شاكل ذلك، فإنها جميعا من المعقولات الثانويه ولا واقع موضوعى لها فى الخارج فان المعقولات الثانويه تنتزع من المعقولات الاوليه مباشرةً وتحكى عنها ومرآه لها ولا موطن لها الا الذهن ولا تنطبق على الخارج فان النوع غير موجود فى الخارج وهكذا الجنس والفصل وما شاكل ذلك فإنها من المعقولات الثانويه وكذلك الماهيه لا بشرط المقسم فإنها من المعقولات الثانويه ومنتزعه من الماهيات الثلاثه بعد الغاء خصوصياتها ومقوماتها الذاتيه فان الجامع بينها هى الماهيه لا بشرط المقسميه لأنها مقسم لها فلو كانت واجده لشيء من خصوصياتها لكانت قسيم لها لا انها مقسما لها وانما تكون مقسما لها باعتبار انها فاقده لتمام خصوصياتها ومقوماتها المميزه

الامر الثالث : ان الماهيه المهمله ليست ماهيه خامسه حتى تكون من المعقولات الثانويه فان الماهيه المهمله هى ماهيه لا بشرط القسمى أى واقع ماهيه لا بشرط القسم وهى واقع الكلى الطبيعى فان واقع الكلى الطبيعى واقع الماهيه المهمله فان الماهيه المهمله جامعه بين الماهيه لا بشرط القسم وبين الجامع بين الخصوصيتين الموجودتين بالخارج المقيدتين بقيد بنحو التناقض او التضاد فالجامع موجود فى الخارج بوجود هاتين الحصتين فالجامع بينهما الوجود الخارجى للماهيه المهمله والماهيه لا بشرط القسم الوجود الذهنى للماهيه المهمله فالماهيه المهمله ماهيه متقرره ما هويا فى المرتبه السابقه فقد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج كما هو شأن جميع المعانى الاسميه فإنها جميعا متقرره ما هويا فى المرتبه سابقا والالفاظ موضوعه بإزاء المعانى بما هى بقطع النظر عن وجودها ولكن قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج فاذاً الماهيه المهمله هى الجامعه بين الماهيه لا بشرط القسم فى الذهن وبين الجامع بين الحصتين المقيدتين بقيدين فى الخارج بنحو التضاد و التناقض، فالماهيه المهمله من المقومات الذاتيه للإفراد والمصاديق بحيث لو لغيه الافراد بإلغاء خصوصياتها فلن تبقى الا المقومات الذاتيه مثلا لو لغيه خصوصيات افراد الانسان فبطبيعه الحال الغيه افراد الانسان لأنها متقومه بخصوصياتها ومع الغاء خصوصياتها انه ملغات فاذاً لم يبقى الا المقومات الذاتيه لهذه الافراد التى تشترك فيها وهى الحيوانيه و الناطقيه وهذه المقومات الذاتيه هى الماهيه المهمله فان هذه المقومات الذاتيه لا تنتفى بانتفاء الافراد فان الافراد تنتفى بإلغاء خصوصياتها ومقوماتها المميزه واما المقومات الذاتيه لهذه الافراد التى تشترك فيها جميعا فإنها لن تنعدم ولن تنتفى وهى باقيه وهى الماهيه المهمله

ثم ان المراد من عنوان لا ـ بشرط المقسم فـان معنى مـاهيه لا ـ بشـرط المقسم عنوان المـاهيه المطلقه وعنوان لا بشـرط عباره عن الاطلاق والمشـهور قد فسرو الاطلاق بالإرسال الى افراد المطلق فى الخارج ومصاديقه بالإرسال الفعلى فالمشهور قد فسرو ماهيه لا بشـرط بالماهيه المطلقه المرسـله فان معنى الاطلاق هو الارسال، اما السـيد الاستاذ قدس سره لم يلتزم بذلك بل ذكر ان معنى الاطلاـق رفض القيود رفع المـانع عن الانطبـاق وليس معنى الانطبـاق الارسـال الفعلى بل معنى الاطلاق رفض القيود عن الماهيه فـان القيود مـانعه عن انطباق الماهيه فى الخارج فالإطلاق رفض المانع، اما بناء على ما ذكرناه من ان الاطلاق امر عـدمى فاطلاق عبـاره عن عـدم اعتبـار القيـد لهـا فلاـ حاجه الى رفض القيـد فان الرفض امر وجودى بحاجه الى مؤونه زائـده ويكفى فى انطباق الماهيه على افرادها فى الخارج ثبوت المقتضـى والمفروض ان المقتضى ثابت وهو صلاحيه الماهيه للانطباق ذاتا وحقيقتا وعدم المانع هو عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على أى مقدمه زائده واى مؤونه اخرى فاذاً لا يتوقف على الرفض فان الرفض امر وجودى بحاجه الى مؤونه زائـده بل يكفى فى فعليه الانطباق عدم لحاظ القيد فاذا لم يلحظ القيد مع الماهيه كفى ذلك فى فعليه انطباقها على افرادها فى الخارج

الاـمر الرابع : ان اسم الجنس موضوع بـإزاء المـاهيه المهمله وهى الجـامعه بين الماهيه المطلقه وهى ماهيه لا بشـرط وبين الماهيه المقيـد وهو الجـامع بين الحصتين المقيتين بقيـدين متقـابلين بتقابـل التضـاد او التناقض فى الخارج فاسم الجنس موضوع للماهيه المهمله التى هى من المقومـات الـذاتيه لإفرادها ومصاديقها فى الخارج، فالتعبير بان اسم الجنس موضوع للكلى الطبيعى صـحيح ومقصوده لواقع الكلى الطبيعى لا لعنوانه فان عنوان الكلى الطبيعى لا يوجـد فى الخارج وكـذا من يقول بان اسم الجنس موضوع بإزاء الماهيه لا بشرط القسم فهو صحيح اذا اراد من لا بشرط القسم واقعه فان واقعه وهو الماهيه المهمله لا عنوان لا بشرط القسم فان عنوانه موجود فى الذهن فقط ولا وجود له فى الخارج وموطنه الذهن

ومن هنـا يظهر ان مـا ذكره صاحب الكفايه من ان اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لا بشـرط القسم وعلل ذلك بان الماهيه لا بشـرط القسم لا موطن لها الا الـذهن ومن الواضح ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه ولا بإزاء الموجودات الخارجيه وانما وضـعه بإزاء المعانى التى قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج، هذا الذى ذكره صاحب الكفايه مبنى على الخلط بين عنوان المـاهيه لاـ بشـرط وبين واقعه فان عنوان الماهيه لا بشـرط لا موطن له الا الـذهن اما واقعها فليس الامر كـذلك فان واقعها يوجـد فى الخارج فالماهيه المهمله جامعه بين الماهيه لا بشـرط القسم وبين الجامع بين الحصتين فى الخارج، فالمقصود ان اسـم الجنس موضوع لواقع المـاهيه لاـ بشـرط القسم وهى الماهيه المهمله لا لعنوانها فان عنوان لا بشـرط القسم لا موطن له الا الـذهن ومن الواضـح ان اسم الجنس لم يوضع بإزائه، ودعوى ان ماهيه المهمله اذا كانت جامعه بين الماهيه المطلقه والماهيه المقيده فلا يمكن تصويرهـا حـتى يكون اسم الجنس موضوع بإزائهـا لاـن الوضع يتوقف على تصور المعنى ولاـ يمكن وضوع اللفـظ بـإزاء المعنى بـدون تصوره فالوضع يتوقف على تصور المعنى فوضع اسم الجنس بإزاء الماهيه المهمله يتوقف على تصورها ولا يمكن فان الانسان اذا تصور الماهيه ام ان يتصورها مطلقه واما مقيده ولا ثالث فى البين والا لزم ارتفاع النقيضـين، هذه الدعوى مدفوعه لمـا ذكرنـاه فى بحث الوضـع من انه وان كـان متوقـف على تصـور المعنى ولكن يكفى فى الوضـع تصور المعنى اجمالاـ تصور المعنى فى ضـمن عنوان اخر او معنى اخر كفى ذلك وفى المقام كـذلك فان الجامع بينهما وان كان غير قابل للتصور بحـده الا انه متصور بتصور فرديه وحصتيه والا الماهيه المهمله متصوره بضـمن حصتيها وهـذا المقدار يكفى لوضع اسم الجنس بإزائه هذا تمام كلامنا فى هذا المبحث وبعد ذلك يقع الكلام فى علم الجنس انشاء الله .

المطلق والمقيد – علم الجنس بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – علم الجنس

هـل ان علم الجنس كأسـامه مثلاـ كاسم الجنس ولا فرق بينهما فى المعنى الموضوع له او لا فيه قولان فـذهب جماعه الى القول الثـانى بـدعوى ان علم الجنس وان كـان يشترك مع اسم الجنس فى ذات المعنى الاـ انه يختلف معه فى خصوصـيه خـاصه فـان المأخوذ فى المعنى المخصوص التعين الـذهنى وهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له فمن هذه الناحيه يختلف علم الجنس عن اسم الجنس ولهـذا يعامـل معه معـامله المعرفه دون اسم الجنس هكـذا ذكره جمـاعه، وناقش فى صاحب الكفايه قـدس سره ان التعين الـذهنى اذا كان مأخوذ فى المعنى الموضوع له لعلم الجنس فلا يمكن انطباقه على ما فى الخارج فان التعين الذهنى عباره عن وجود الـذهن فاذا كان الوجود الذهنى مأخوذ فى المعنى الموضوع له لعلم الجنس اما جنسا او قيدا فلا يمكن انطباقه على ما فى الخارج ولازم ذلک ان استعماله على المعنى الموجود فى الخارج اسـتعمال مجازى وبحاجه الى مؤونه زائـده هذا مضافا الى ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجود الـذهنى ولا بإزاء الموجود الخارجى بل هى موضوعه بإزاء المعانى التى قـد توجد فى الذهن وقـدد توجـد فى الخارج فلا يمكن ان يكون التعين الذهنى مأخوذ فى المعنى الموضوع له لعلم الجنس والا فلازمه محذور عدم الانطباق ومحذور ان علم الجنس موضوع للموجود فى الذهن وهو لا يمكن كما لا يمكن ان يكون موضوعا للموجود الخارجى وعلى هـذا فلاـ فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فى المعنى الموضوع له وتعريف علم الجنس انمـا هو لفظى لاـ معنوى يعـامل معه معـامله المعرفه لفظا لاـ معنى وهو ليس بمعرفه معنـا فـان معنـاه هو معنى اسم الجنس ولاـ فرق بينهمـا هكـذا ذكره صـاحب الكفايه قدس سره

ص: ۲۳۷

ايراد : وقد اورد عليه السـيد الاسـتاذ قدس سره بان التعين الذهنى وان كان هو الوجود الذهنى الا ان ما ذكره صاحب الكفايه من المحذور انما يلزم اذا كان الوجود الذهنى مأخوذا فى المعنى الموضوع له جزء او قيدا فاذا كان التعين الذهنى مأخوذا فى المعنى الموضـوع له جزء او قيـدا فيلزم محـذور عـدم الانطبـاق على الخـارج ومحـذور ان علم الجنس موضوع للموجود الـذهنى وهو لا يمكن الاـلتزام به، وامـا اذا كـان التعين الـذهنى مـأخوذ بنحو المعرفيه وهو معرف للمعنى الموضوع لعلم الجنس فعندئـذ لاـ يلزم محذورٌ فانه ليس جزء المعنى ولا قيد للمعنى ولا مانع من انطباق المعنى على الخارج ولا يلزم محذور وضع اللفظ بإزاء الموجود الـذهنى فـان التعين الـذهنى ملحـوظ بنحـو المعرفيه لاـ بنحـو الموضـوعيه فـاذا كـان ملحـوظ بنحـو المعرفيه فهـو معرفٌ للمعنى الموضوع له ولا يمنع من انطباقه على ما فى الخارج فعندئذ لا محذور فى البين، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره

والصـحيح فى المقـام ان يقال انه لا يمكن اخـذ التعين الـذهنى مأخوذ فى المعنى الموضوع له لا جزء ولا قيـدا ولا بنحو المعرفيه كـل ذلک غير معقول كما انه لا يمكن ان يكون مأخوذ بنحو الموضوعيه أى مأخوذ بالمعنى الموضوع له جزء او قيـدا او مأخوذ فى العلقه الوضـعيه كـذلک او مـأخوذ بنحو المعرفيه للمعنى الموضوع له كـل ذلـک لاـ يمكن فـان اخـذ التعين الـذهن اما بنحو التصور او بنحو التصـديق ولاـ ثـالث فى البين فـان التعين الـذهنى المأخوذ فى المعنى الموضوع له او فى العلقه الوضـعيه اما بنحو

التصور او التصديق، اما الاول فهو خلاف الضروره والوجدان فان التصور اذا كان مـأخوذ فى المعنى الموضوع له وكان قيدا او جزء فهو فى مرتبه المعنى الموضوع له وهنا تصور اخر الذى هو مقدمه للاستعمال فان التصور من ابسط مقدمات الاستعمال فكل فعل اختيارى يتوقف على التصور فلا يمكن صدور فعل عن الفاعل اختيارا بدون التصور والا فهو فعل صادر غفله لا تصورا والاستعمال فعل اختيارى للمستعمل فاذاً لا يمكن بدون تصور وعلى هذا التصور الاتى من قبل الاستعمال هل هو عين التصور فى مرتبه المعنى او انه غيره ولا ثالث فى البين، اما على الاول فهو لا يمكن والا لزم اتحاد ما هو متأخر بالمتقدم وهو مستحيل واما الثانى فهو خلاف الوجدان فان كل احد اذا رجع الى وجدانه حين الاستعمال لا يرى الا تصورا واحدا وليس فى ذهنه تصوران احدهما مقدمه للاستعمال والاخر فى مرتبه المعنى وهذا خلاف الضروره والوجدان فاذاً لا يمكن ان يكون التعين الذهن مأخوذا فى المعنى الموضوع له لا بنحو الموضوعيه ولا بنحو المعرفيه اذا كان بمعنى التصور، اما اذا كان التعين الذهنى تصديقا فأيضا لا يصدق اذ يرد عليه ايضا ما ذكرناه فى مستهل بحث الاصول فى باب الوضع انه لا يمكن ان يكون المعنى الموضع له جزئيين احدهما تصورى والاخر تصديقى وهذا غير معقول فالمعنى الموضوع له لا يمكن ان يكون مركبا من جزئيين احدهما تصورى والاخر تصديقى او مقيدا بقيد تصديقى هذا غير معقول لان معنى ذلك انه اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى الجزء التصورى ولا ينتقل ذهنه الى الجزء التصديقى فان الجزء التصديقى بحاجه الى مقدمه اخرى لا يكفى مجرد سماع اللفظ وتصوره فاذاً لا يمكن ان يكون التعين الذهن بمعنى التصديق لأنه لا يمكن ان يكون مأخوذ جزء او قيد المعنى الموضع له وهكذا اذا كان بنحو المعرفيه فانه لا يمكن ان يكون تصديقيا فان الامر التصديقى لا يمكن ان يكون عنوانا ومعرفا لأمر تصورى، وثانيا ان هذا غير تام الا على مسلكك السيد الاستاذ قدس سره فى باب الوضع حيث انه قدس سره يرى ان الوضع عباره عن التعهد والالتزام النفسانى ولازم ذلك ان يكون المدلول الوضعى مدلول تصديقى وان تكون الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وحيث ذكرنا فى مبحث الوضع ان هذا المبنى غير تام فمن اجل ذلك بنينا ان الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه والمدلول الوضعى مدلول تصورى لا تصديقى فاذاً لا يمكن ان يكون التعين التصديقى مأخوذا فى المعنى الموضوع له والا لزم ان يكون المعنى الموضوع له معنى تصديقى وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان المعنى الموضع معنى تصورى لا تصديقى والدلاله الوضعيه دلاله تصوريه ليست تصديقيه، وثالثا ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذه الدلاله تصديقيه الا انه على هذا لا فرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس كما ان اسم الجنس المدلول الوضعى مدلول تصديقى والدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه كذلك اسم الجنس لأنه على مبنى السيد الاستاذ او مبنى اخر وبنينا على ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه فاذاً لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع انه لم يقل احد ان الدلاله الوضعيه فى اسم الجنس دلاله تصديقيه والمدلول الوضعى مدلول تصديقى

اولا- : اخذ الاراده فی المعنی الموضوع له وهل یمكن ذلك فان للإراده اضافتین اضافه الی المراد بالذات واضافه الی المراد بالعرض، فالمراد بالذات هو المعنی الموجود فی الذهن المتعلق للإراده اضافه الاراده الی المراد اضافه اشراقیه وان هذه الاضافه عله لإیجاد المضاف الیه یعنی ان الاراده عین المراد بالذات ولا اختلاف بینهما الا بالاعتبار كالعلم والمعلوم بالذات فانه عینه ولا فرق بینهما ذاتا وانما الفرق بینهما بالعرض

ثانیا : اضافه الاراده الی المعنی بالعرض لا- بالذات والمعنی المراد بالعرض هو المعنی الموجود فی الخارج اضافه الاراده الی المعنی الموضوع بالعرض اضافه حرفیه اما اضافته الی المعنی المراد بالذات اضافه بالمعنی الاسمی فالإضافه الاولی مانعه من انطباق المعنی المراد فی الخارج علی الموجود الخارجی ولا- موطن له الا الذهن ولا یمكن انطباقه علی ما فی الخارج واما اذا اضافه الاراده الی المعنی المراد بالعرض فهو لا- یمنع من انطباق المعنی علی الخارج فانه متعلق بالمعنی الموجود فی الخارج وعلی هذا فاذا كان المأخوذ فی المعنی الاراده الی المعنی المراد بالذات فهی مانعه عن انطباق المعنی فی الخارج واما اذا كان المأخوذ فی المعنی الموضوع له الاراده بالمعنی الحرفی وهی الاراده المراده بالعرض فهی لا تمنع الا ان المحذور الذی جاء فیه وان لازم ذلك ان یكون المعنی الموضوع لها خاصا فان اراده كل احد مأخوذ فی المعنی الموضوع له لا مفهوم الاراده فان مفهوم الاراده لیس بإراده فالإراده الخاصه لكل فرد مأخوذ فی المعنی الموضوع له ولازم ذلك ان یكون المعنی الموضوع له خاص وهذا مما لا- یمكن الالتزام به لا فی اسم الجنس ولا فی علم الجنس، الی هنا قد تبین ان علم الجنس كاسم الجنس ولا فرق بینهما فی المعنی الموضوع له ومعامله المعرفه مع علم الجنس انما هی لفظیه لا- معنویه وهذا تمام الكلام فی علم الجنس بعد ذلك یقع فی النكره .

ص: ٢٣٩

المطلق والمقيد - المفرد المعرف بآلام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – المفرد المعرف بآلام

الكلام فى المفرد المعرف بآلام فهل كلمه لام موضوعه للدلاله على تعين مدخولها وتعريفه او انها موضوعه للداله على ان مدخولها جنس او انها موضوعه للدلاله على تبين مدخولها او انها موضوعه للدلاله للإشاره الى مدخولها كأسماء الاشاره فيه اقوال : القول الاول ان كلمه لام موضوعه للدلاله لتعين مدخولها وتعريفه، القول الثانى انها موضوعه للدلاله على ان مدخولها جنس، القول الثالث انها موضوعه للدلاله على تزين مدخولها، القول الرابع انها تدل على الاشاره على مدخولها كأسماء الاشاره، ولكن جميع الاقوال لا يمكن المساعده عليها

اما القول الاول : فان المراد من التعيين اما التصورى او التصديقى او العهدى والجميع لا يمكن المساعده عليه اما التعين التصورى فهو لغو فان كلمه لام لو كانت موضوعه للدلاله على تعين مدخولها بما له من المعنى تصورا فهو لغوا وتحصيل الحاصل فان نفس مدخولها موضوع للدلاله على معناها بالدلاله التصوريه فلا حاجه الى دال اخر ووضع لفظ اخر بإزاء هذا المعنى لأنه لغوٌ فموضوع كلمه لام للدلاله على تعين مدخولها بالتعين التصورى بما له من المدلول والمعنى لغو صرف وتحصيل حاصل فان نفس مدخولها موضوع لذلك المعنى ويدل على معناه بالدلاله التصوريه سواء دخلت عليه كلمه لام ام لم تدخل

اما الثانى : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على اراده مدخولها على تعين مدخولها بالتعين التصديقى أى على اراده مدخولها ويرد عليه اولا ان الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه وليست بتصديقيه فكلمه لام بدلالتها دلاله وضعيه لابد ان تكون تصوريه وليست بتصديقيه على تفسير ذكر فى مستهل بحث الاصول فى مبحث الوضع الا على مسلك السيد الاستاذ قدس سره فانه على مسلكه فالدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وليست بتصوريه فاذاً لو كانت كلمه لام موضوعه للدلاله على تعين مدخولها تصديقيا فهو ليس مدلول لهذه الكلمه وضعا فان دلالتها الوضعيه دلاله تصوريه وليست بتصديقيه ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه فهذه الوضع لغو وجزاف ولا اثر له فان نفس مدخولها موضوع للدلاله على اراده معناه بإراده تصديقيه فان نفس مدلولها موضوع لذلك فلا حاجه لوضع كلمه لام الداخله عليه سواء دخلت عليه كلمه لام ام لا فان نفس مدخولها يدل بالدلاله الوضعيه على اراده مدخولها فبطبيعه الحال يكون وضع كلمه لام للدلاله على اراده مدخولها بما له من المعنى لغو ولا اثر له

ص: ۲۴۰

واما الثالث : وهو ان يكون المارد من التعين العهدى فهو بحاجه الى قرينه سواء كان العهد ذكريا ام كان ذهنيا ام خارجيا فالجميع بحاجه الى قرينه فإراده كل واحد من كلمه لام فى المقام بحاجه الى قرينه لكى تدل على ان مدخولها معهود بين المتكلم والمخاطب حتى ينتقل الذهن الى ما هو المعهود منهما سواء كان معهودا ذكريا او ذهنيا او خارجيا فكلمه لام دلالتها على ذلك بحاجه الى قرينه وعنايه زائده وحيث انه لم تكن قرينه فى البين فكلمه لام لا تدل على العهد فالنتيجه ان كلمه لام لم توضع للدلاله على تعين مدخولها وتعريفه لا التعين التصورى ولا التعين التصديقى ولا التعين العهدى هذا من جانب، ومن جانب

اخر ان كلمه لام حرف ومعنى الحرف معنى نسبى متقوم ذاتا وحقيقتا بشخص وجود طرفيها ولا ذات له الا ذات طرفيه ولا وجود له الا ـ وجود طرفيه فان كـان طرفاها ذهنى فالمعنى الحرفى ذهنى وان كان خارجى فالمعنى الحرفى خارجى فاذاً المعنى الحرفى هو معنى نسبى متقوم ذاتـا بشـخص طرفيه وهو فى المقـام الاختصـاص فانه هو المعنى الحرفى فى مثل اكرم الرجل فان كلمه لام تـدل على تخصـيص وجوب الاكرام بطبيعى الرجل وهـذا هو معنى كلمه لام وليس معناه التعين سواء كان تصوريا ام تصديقيا ام عهـدى مضافا الى انه معنى اسـمى، فمعنى كلمه لام معنى حرفى وهو الاختصاص وتـدل على تخصـيص وجوب الاكرام فى مثل هـذا المثـال بطبيعى الرجـل هـذا هو معنى الحرف، ودعوى ان الـدل على هـذا الاختصـاص هو هيئه الجمله لا كلمه لام فان هيئه الجمله تـدل على هذا الاختصاص دون كلمه لام هذه الدعوى مدفوعه بان هيئه هذه الجمله متكونه بواسـطه كلمه لام ولولا هذه الكلمه لم تتكون هـذه الهيئه فهى معلوله لـدخول هـذه الكلمه ووجودهـا فـاذاً الاصـل هـذه الكلمه وامـا الهيئه فهى متفرعه عليها ومعلوله عليهـا فبطبيعه الحال تـدل هـذه الكلمه على الاختصاص، نظير ذلك كثير مثل الرجل فى الـدار او سـرت من النجف الى الكوفه فـان هـذه الهيئه فى مثل هـذه الجمل متفرعه على وجود هـذه الكلمه ومعلوله لها فاذاً الـدال على النسـبه الظرفيه هى (فى) والجمله متفرعه عليها وهى الـدلاه على النسـبه الظرفيه هى كلمه فى لا هيئه الجمله وهكذا الحال فى سائر الامثله ومن هنا تختلف هذه الهيئه عن قولنا اكرم رجل فان هذه الهيئه متكونه من دخول التنوين وهو يدل على الوحده والهيئه تدل على النسبه بينهما أى نسـبه وجوب الاكرام الى فرد واحـد فالوحـده مسـتفاده من كلمه التنوين، النتيجه ان الـدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعى الرجـل او بطبيعى العـالم او مـا شاكـل ذلـك انما هو كلمه لام دون الهيئه لأنها متفرعه على هـذه الكلمه ومتفرعه لها، الى هنا قد تبين ان كلمه لاـم لم توضع للـدلاله على تعين مـدخولها وتعريفه لا ـ التعين التصورى ولا ـ التصـديقى ولا العهـدى بل معنى كلمه (لاـم) هو الاختصـاص لأنهـا حرف ومعنـاه معنى نسبى وهو الاخصاص أى اخصاص وجوب الاكرام بطبيعى الرجل فى مثل قولنا اكرم الرجل او اختصاص وجوب الاكرام فى طبيعى العالم فى مثل قولنا اكرم العالم وهكذا فهذا القول لا يرجع الى معنى صحيح

امـا القول الثـانى : وهو ان كلمه لاـم موضوعه للـدلاله على ان مـدخولها جنس فهـذا القول لاـ يرجع الى معنى محصل فان نفس مـدخولها يدل على ذلک وهو موضوع للدلاله على ان مدلولها مدلول اسم الجنس فلا حاجه الى دال اخر سواء اكانت كلمه لام ام لم تكن فان نفس مـدخولها يـدل على انها جنس وقـد تقـدم ان اسم الجنس موضوع للدلاله على الماهيه المهمله الجامعه بين المـاهيه المطلقه والمـاهيه المقيـده فـاذاً كون كلمه لام موضوعه للـدلاله على ذلک لغو وجزاف هـذا مضافا الى ان معنى الجنس معنى اسـمى وليس حرفى وكلمه لام حرف فكيف تدل على المعنى الاسمى فان معنى الحرف نسبى متقوم ذاتا وحقيقتا بشخص وجود طرفيه فكيف تدل كلمه لام على المعنى الاسمى فاذاً لا يرجع الى معنى محصل

امـا القول الثـالث : وهو ان كلمه لاـم موضوعه للـدلاله على تزين مـدخولها فـان اريـد بـذلک تزين لفظى فهو لا يرجع الى معنى محصل فان لفظ المعرف اذا اسـتعمل لابـد ان يكون اسـتعماله اما مع الالف والام او مع التنوين او مع الاضافه فلابد ان يكون مع احـد هـذه الاـمور فلاـ يكون شـىء منهـا زينه للفـظ فـان اريـد بالتزين هو التزين اللفظى فهو لا يرجع الى معنى محصل وان اريد بـالتزين تزين المـدخول اذا كـان مع الاـلف والاـم فان المـدخول معهما فهو ابلغ من ان يكون مع التنوين او مع الاضافه فان اريد ذلک فيرد عليه ان الامر ليس كـذلک فان هذا يختلف باختلاف الموارد والمناسـبات فتاره تقتضـى المناسـبه دخول الالف والام على اللفـظ المعرف واخرى تقتضـى دخول التنوين وثالثـا تقتضـى الاضـافه فهـذا يختلف باختلاـف الموارد وليس دخول الالف والام عليه ابلغ من دخول التنوين او الاضافه فان كل ذلک يختلف باختلاف الموارد وليس له ضابط كلى، فالنتيجه ان هذا القول لا يرجع الى معنى محصل وان مال اليه صاحب الكفايه قدس سره لكنه لا يرجع الى معنى محصل .

المطلق والمقيد – المفرد المعرف بآلام بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – المفرد المعرف بآلام

اما القول الرابع : وهو ان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره على مدخولها وهذا القول هو المعروف المشهور بين الاصحاب وقد اختار هذا القول السيد الاستاذ قدس سره وقد افاد فى وجه ذلك ان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره على مدخولها كأسماء الاشاره بتقريب ان التعين والتعريف بالإشاره ليس بمعنى انه مأخوذ فى معنى مدخولها جزء او قيدا فانه لا يمكن ان يكون التعين الذهنى بالإشاره مأخوذ فى معنى مدخولها جزء او قيدا والا لزم محذورين، احدهما ان يكون المعنى الموضوع له موجود فى الذهن ولا موطن له الا الذهن وقد اشرنا انفا ان الالفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه كما انها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه لاستحاله انطباق ما هو الموجود فى الذهن على الموجود فى الخارج الا بعنايه زائده وهى تجريده عن وجوده الذهنى والا لا يمكن الانطباق، المحذور الثانى انه يلزم على ذلك تعدد معنى اسم الجنس وان معنى اسم الجنس الماهيه المهمله كما تقدم وفلو كان تعين الذهن مأخوذا فى مدلولها لزم ان يكون مدلول اسم الجنس مقيدا بالوجود الذهنى او مركب منه فيكون له معنيان احدهما الماهيه المهمله الجامعه بين الوجود الذهنى والخارجى والاخر المقيد بالوجود الذهنى وهذا مما لا يمكن الالتزام به اذ لا شبهه فى ان لمعنى الجنس معنى واحد وليس له معنيان، فاذاً كلمه لام موضوعه للإشاره على مدخولها كما فى اسماء الاشاره فأنها موضوعه للدلاله على تعين مدخولها وتعريفه بالإشاره فقد يشار بها كلفظ هذا او ذاك وقد يشار بها الى الموجود الخارجى، وقد يشار بها الى الكلى ويكون اخص من ذلك الكلى أى الانسان اخص من الحيوان او ان هذا الكلى مباين لذلك وهكذا وقد يشار بها الى المعدوم رغم انه معدوم لا وجود له فى الخارج فكذلك كلمه لام تدل على الاشاره على مدخولها فقد يشار بها الى الجنس كقولنا اكرم الرجل او اكرم العالم وقد يشار بها الى العموم الاستغراقى كقولنا اكرم العلماء بناء على ان الجمع المعرف باللام يدل على العموم فكلمه لام تشير الى العموم الاستغراقى فقد يشار بها الى العهد الذهنى وقد يشار بها الى العهد الحضورى فاذاً لا فرق من هذه الناحيه بين كلمه لام واسماء الاشاره، فان كلمه لام موضوعه للدلاله على الاشاره الى مدخولها من دون ان تكون مأخوذه فى معنى مدخولها لا جزء ولا قيدا فكذلك الحال فى اسماء الاشاره، هكذا ذكره السيد الاستاذ قدس سره وللمناقشه فيه مجال

ص: ٢٤٣

اولا : فلان ما ذكره قدس سره فى المقام ينافى ما ذكره فى مستهل بحث الاصول فى مبحث اسماء الاشاره والضمائر فانه قدس سره قد ذكر هناك ان اسماء الاشاره كلفظ هذا او ذاك موضوعه للدلاله على قصد تفهيم المفرد المذكر بالإشاره باليد او بالعين او بالرأس ونحو ذلك فاذاً اسماء الاشاره موضوعه للدلاله على قصد تفهيم معنها الموضوع له بالإشاره اما باليد او بالرأس او بالعين والاشاره ليست كلحاظ المعنى سواء كان الى او استقلالى فالإشاره ليس كلحاظ المعنى، فان لحاظ المعنى لابد منه فى مقام الاستعمال ولا يمكن الاستعمال من دون لحاظ المعنى وبلا تصوره فلا يمكن ذلك فمن اجل ذلك لا يمكن تقيد المعنى الموضوع له باللحاظ لا جزء ولا قيدا لأنه لغو وتحصيل حاصل لأنه فى مقام الاستعمال لابد من لحاظ المعنى الموضوع له وتصوره فعندئذ لو كان اللحاظ مأخوذ فى المعنى الموضوع له قيدا او جزء فاللحاظ المتحصل من الاستعمال المتأخر عنه رتبتا اما

عینه او غیره وکلاهما لا- یمکن، اما علی الاول یلزم تقدم الشیء علی نفسه وهو مستحیل، وعلی الثانی فهو خلاف الضروره والوجدان فان کل مستعمل اذا رجع الی وجدانه لیس فی وجدانه الا لحاظ واحد وتصور واحد حین الاستعمال فاذا اراد تصور معنی فی معناه الموضوع له لا- یوجد فی وجدانه وذهنه الا- لحاظ واحد فان الاستعمال فعل اختیاری ولا یمکن صدور فعل اختیاری عن فاعل مختار بدون تصوره وبدون لحاظه فمن اجل ذلک لا یمکن ان یکون اللحاظ مأخوذ فی المعنی الموضوع له لا قیدا ولا جزء فهو لا یمکن مضافا الی ذلک انه یلزم اخذه لغوا بعد ما لا یمکن الاستعمال بدون اللحاظ وبدون تصور المعنی یکون لغوا وجزافا، وکذلک لا یمکن اخذه بنحو المعرف بان یکون لحاظ المعنی معرفا وتصور المعنی معرفا للمعنی ولیس جزء ولا- قید منه وهذا لا- یمکن بعین ما ذکرنا من المحذور اذ لا- یری المستعمل فی وجدانه الا- تصور واحد ولا یری تصورین ولحاظین احدهما معرف للمعنی وفی مرتبته والاخر مقدمه للاستعمال فانه خلاف الضروره والوجدان، واتحاد الاول بالثانی لا یمکن والا- لزم تقدم الشیء علی نفسه، فاللحاظ لا- یمکن اخذه فی المعنی الموضوع له لا- بنحو الموضوعیه ولا بنحو الطریقه وهذا بخلاف الاشاره فأنها معنی اسماء الاشاره فأنها لابد منها فی مقام الاستعمال فیمکن الاستعمال بدون الاشاره الی معناه الموضوع له فالاستعمال لا یتوقف علی الاشاره کما یتوقف علی اللحاظ والتصور فلا یتوقف علی الاشاره فان الاشاره لیست مما لا بد منها فی مرحله الاستعمال ومن هنا اذا کانت الاشاره دخیله فی تفهیم المعنی فلابد من اخذها فی المعنی الموضوع له قیدا او جزء او فی العلقه الوضعیه، فلو کانت الاشاره دخیله فی تفهیم المعنی فلابد من اخذها فی المعنی او فی العلقه الوضعیه والا فات الغرض منه فان الغرض من اسماء الاشاره التفهیم وهو یتوقف علی اخذ الاشاره قیدا للمعنی او قیدا للعلقه الوضعیه، لکن السید الاستاذ قدس سره بنی اعلی ان الاشاره لم تکن مأخوذه فی المعنی الموضوع له ولا فی العلقه الوضعیه فان الاشاره التی هی مدلو کلمه لام لم تکن مأخوذه فی المعنی الموضوع له ولا- فی العلقه الوضعیه لما ذکره قدس سره من المحذور وغیر قابل للانطباق علی ما فی الخارج

فاذاً بين ما ذكره قدس سره من ان الاشاره لم تكن مأخوذه قيدا للمعنى ولا قيدا للعلقه الوضعيه وبين ما ذكره قدس سره هناك في مستهل بحث الاصول فى مبحث اسماء الاشاره والضمائر من ان الاشاره مأخوذه فى المعنى الموضوع له او فى العلقه الوضعيه فبين ما ذكره هنا وبين ما ذكره هناك تهافت ولا ينسجم احدهما مع الاخر

ثانيا : انه قدس سره فى المقام ذكر انه لا يمكن اخذ الاشاره قيدا للمعنى ولا جزء لمعنى مدخولها والا لزم محذورين المذكورين الـذين تقـدم ذكرهما، لكن يفهم من كلامه انه لا مانع من اخـذ الاشاره معرفا لمـدخولها، والمحـذور الذى يلزم من اخذ الاشاره قيدا للمعنى الموضوع له هذا المحذور ينطبق على اخذها معرفا للمعنى الموضوع له فاذا كان معرفا انما هو معرف فى عالم الذعن فلابد ان يكون المعنى فى الذهن ولا موطن له الا الذهن لزم المحذور المتقدم

وثالثا : ومع الاغماض عن جميع ذلك فقد تقدم ان معنى كلمه لام حرف ومعنى الحرف معنى نسبى وليس معناه الاشاره والتعين والتعريف بهـا بـل معناها معنى اسـمى متقوم ذاتا بشـخص وجود طرفيه وهو الاختصاص فى المقام ففى مثل قولنا اكرم العالم فان كلمه الالـف والاـم تـدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعى العالم وهـذا الاختصاص امر نسبى متقوم بالطرفين ذاتا وهـذا هو معنى كلمه لام وليس معنها الاشاره فان الاشاره ليس معنها معنى حرفى

فالنتيجه : ان معنى كلمه لام الداخله على المفرد معنى نسبى وهو الاختصاص، وهذا تمام الكلام فى المفرد المعرف باللام .

ص: ۲۴۵

المطلق والمقید – وضع النکره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقید – وضع النکره

الظاهر انه لیس لها وضع مستقل غیر وضع مفرداتها فان النکره مرکبه من اسم الجنس والتنوین، واسم الجنس موضوع للدلاله علی الماهیه المهمله کما تقدم، والتمیز موضوع للدلاله علی الوحده فاذا دخل التنوین علی اسم الجنس فیدل علی الطبیعه المقیده بالوحده بنحو تعد الدال والمدلول، فاسم الجنس المنون بالتنوین یدل علی الماهیه المقیده بالوحده بنحو تعدد الدال والمدلول فاذاً لا حاجه الی وضع النکره بوضع ثالث فانه لغو فان النکره مرکبه من اسم الجنس والتنوین فلا معنی علی وضعها للدلاله علی الطبیعه المقیده بالوحده فانه لغوٌ فان اسم الجنس اذا دخل علی القید فهو یدل علی الوحده من باب تعدد الدال والمدلول فلا حاجه الی وضع اخر بإزاء نفس هذا المعنی، فمن اجل ذلک انه لا وضع للنکره ونظیر ذلک فی المرکبات موجود مثل قولنا زید عالم فان زید موضوع للدلاله علی معناه والعالم ماده وهیئه موضع للدلاله علی المعنی فان ماده العالم موضوعه للدلاله علی معناها وهو طبیعی العلم وهیئه العالم تدل علی تلبس الذات بطبیعی العلم والهیئه القائمه بالعالم وزید تدل علی النسبه بینهما فلا معنی لوضع مجموع هذه العناصر الثلاثه للدلاله علی النسبه بینها فانه لغو بعد کون هذه العناصر الثلاثه لکل منهما وضع ویدل بالوضع علی معناه والهیئه القائمه بینهما موضوعه للدلاله علی النسبه فمجموع هذه العناصر الثلاثه موضوع للدلاله علی النسبه بینهما لغو فمن اجل ذلک لا وضع للمجموع والنکره من هذا القبیل بعد ما کان لکل من مفرداته وضع فلا حاجه الی وضع النکره فان وضعه لغو ولا اثر له هذا القول اختاره السید الاستاذ قدس سره وهو الصحیح، وفی مقابل هذا القول اخر قد اختاره صاحب الکفایه قدس سره فقد ذکر ان الدلاله موضوعه للدلاله علی الطبیعه المقیده بالوحده وقد تستعمل بالفرد المعلوم فی الخارج والمجهول عند المخاطب کما فی مثل قوله تعالی (وَجَاء مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَهِ رَجُلٌ یَسْعَی قَالَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِینَ) (۱) فان رجل استعمل فی الفرد الخارجی المعین المعلوم عند المتکلم والمجهول عند المخاطب، وقد تستعمل فی الفرد غیر المردد فاذاً ما ذکره صاحب الکفایه قدس سره امران

ص: ۲۴۶

۱- قران کریم، سوره یس، ایه۲۰، ص۴۴۱.

الامر الاول : ان النکره موضوعه للدلاله علی الطبیعه المقیده بالوحده، الامر الثانی ان النکره قد تستعمل فی الفرد المعین فی الخارج المعلوم عند المتکلم والمجهول عند المخاطب، فان المحقق ذکر هذا ن الامران ولکن کلاهما غیر صحیح، اما الاول فقد تقدم ان النکره لا وضع لها فان وضعها مضافا الی وضع مفرداتها لغوا ولا یترتب علیه أی اثر فان اسم الجنس موضوع للدلاله علی الماهیه المهمله والتنوین موضوع للدلاله علی الوحده فاذا دخل التنوین علی اسم الجنس فیدلان علی الماهیه المقیده بالوحده من باب تعدد الدل والمدلول فلا حاجه لوضع النکره التی هی مرکبه من اسم الجنس والتنوین لنفس هذا المعنی أی للماهیه المقیده بالوحده فان مثل هذا الوضع لغوٌ فما ذکره صاحب الکفایه من ان النکره موضوعه للدلاله علی الماهیه المقیده بالوحده لا وجه له

الامر الثانی : فلان النکره فی مثل الیه المتقدمه لم تستعمل فی الفرد المعین فی الخارج انما استعلمت فی معناها الموضوع له غایه الامر ان هذه الطبیعه قد تنطبق فی الخارج علی الفرد المعین المعلوم عند المتکلم والمجهول عند المخاطب وقد تنطبق علی الفرد الغیر معین واما نکره فهی مستعمله فی معناها وهو الطبیعه المقیده بالوحده فالرجل فی الآیه المبارکه مستعمل فی معناه وهو الطبیعه المقیده بالوحده غایه الامر انها تنطبق علی الفرد المعین فی الخارج المعلوم عند المتکلم والمجهول عند المخاطب فما ذکره قدس سره من ان النکره مستعمله فی الفرد المعین فی الخارج المعلوم عند المتکلم والمجهول عند المخاطب فهو غیر صحیح لان هذا الاستعمال بحاجه الی عنایه زائده ثبوتا واثباتا والا فان النکره مستعمله فی معناها وهو الطبیعه المقیده بالوحده غایه الامر قد تنطبق علی الفرد المعین فی الخراج اذا کانت هناک قرینه علی ذلک وقد تنطبق علی الفرد غیر المعین فی الخارج، فالنتیجه ان ما ذکره صاحب الکفایه من القول فهو غیر تام والصحیح هو ما ذکره السید الاستاذ قدس سره .

بعد ذلك يقع الكلام فى التقابل بين الاطلاق والتقيد وقد تقدم ذلك موسعا ونشير الى ذلك مختصرا مقدمه للمقدمات، ويقع الكلام فيه فى مقامين الاول فى مقام الثبوت والثانى فى مقام الاثبات

اما مقام الاول : الثبوت فقد ذكرنا ان التقابل بينهما متقابل التناقض وتقابل الايجاب والسلب فان الماهيه اذا اخذت موضوعا للحكم فأما ان يلحظ القيد معها فهى ماهيه مقيده، واما لا يلح قيد معها فهى ماهيه مطلقه فاذاً الاطلاق هو عدم لحاظ القيد معها والمقيد هو لحاظ القيد معها ولا يتصور بينهما ثالث ولهذا يكون التقابل بينهما من تقابل التناقض ومن تقابل الايجاب والسلب لا من تقابل التضاد ولا ـ من تقابل العدم والملكه، ودعوى ان المفهوم المقيد فى الذهن مباين لمفهوم المطلق وليست نسبته الى مفهوم المطلق كنسبه الاقل الى الاـ كثر او نسبه الخاص الى العام بل نسبته اليه نسبه التباين، فالمفهوم المقيد فى الذهن مباين لمفهوم المطلق والتقابل بينهما من تقابل التضاد فاذاً التقابل بين المطلق والمقيد من تقابل التضاد، هذه الدعوى مدفوعه لأنها مبنيه على الخلط بين المطلق والمقيد وبين التقيد والاطلاق، فالكلام انما هو فى التقيد والاطلاق اللحاظين هل التقابل بينهما من تقابل السلب والايجاب او التقابل بينهما من تقابل التضاد ليس الكلام فى التقابل بين المطلق والمقيد او بين الملحوظين، فان محل الكلام انما هو فى التقابل بين الاطلاق والتقيد اللحاظين لا بين الاطلاق والتقيد الملحوظين ومن الواضح ان التقابل بين الاطلاق والتقيد من تقابل التناقض والايجاب والسلب لان محل الكلام فى التقابل بين الطلاق والتقيد لا بين مفهوم المطلق فى الذهن ومفهوم المقيد فان المفهوم المقيد وان كان مضاد لمفهوم المطلق فى الذهن الا انه خارج عن محل الكلام

المقام الثانی : مقام الاثبات فقد تقدم ان التقابل بين الاطلاق والتقيد فی مقام الاثبات من تقابل العدم والملكه فان فی كل مورد يكون المكلف متمكن من تقيد الطبيعه بقيد فهو متمكن من الاطلاق وعدم تقيده وفی كل مورد لا يتمكن من تقيد الطبيعه بقيد بسبب من الاسباب وان كانت تقيده او نحوها فلا يمكن الحكم بالإطلاق لاحتمال ان مراد المولى هو المقيد لكنه لا يتمكن من الاتيان بالتقيد ومع هذا الاحتمال لا تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم مقدمات الحكمه لم ينعقد ظهور المطلق فی الاطلاق ومن هنا فان فی كل مورد امتنع التقيد يمتنع الاطلاق وفی كل مورد امكن التقيد ممكن الاطلاق وقد تقدم تفصيل كل ذلك .

المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

لا شبهه فی ان اسم الجنس لا يدل على الاطلاق بالوضع فان اسم الجنس كما تقدم موضوع للدلاله على الماهيه المهمله الجامعه بين الماهيه المطلقه والماهيه المشروطه ولا يدل اسم الجنس على الاطلاق بالوضع، فمن اجل ذلك دلالته على الطلاق بحاجه الى مقدمه اخرى، وهذه المقدمه متمثله بثلاثه عناصر، العنصر الاول جعل الحكم على الماهيه الجامعه بين افرادها فی الخارج وان كانت هذه الماهيه تختلف سعه وضيقا، العنصر الثانی ان يكون المتكلم فی مقام البيان ولا يكون فی مقام الهزل او اللغو وما شاكل ذلك، العنصر الثالث ان لا ينصب قرينه على الخلاف، فاذا تمت هذه العناصر الثالثه انعقد ظهور الكلام فی الاطلاق أی ظهور اسم الجنس فی الاطلاق

اما العنصر الاول فلا كلام فيه وهو واضح ان الحكم لابد ان يكون مجعول على الطبيعی المنطبق على جميع افراده فی الخارج، اما العنصر الثانی فهو مستند الى ظهور حال المتكلم فی انه فی مقام بيان تمام مراده بكلامه وهذا الظهور اما مستند الى الغلبه الخارجيه فان الغالب فی الخارج كل كلام صادر من متكلم انه فی مقام بيان تمام مراده، وهذه الغلبه منشئ لهذا الظهور فاذاً الاصل فی كل متكلم صادر منه الكلام ظاهر فی انه فی مقام بيان تمام مراده ويدل على هذا بالمطابقه ولكن للقرينه العامه يدل على الاطلاق او التقيد او ان هذا الظهور مستندٌ الى الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء الثابته بينهم فی مقام التفهيم والتفهم منذ وجود الانسان فی سطح هذه الكره فان التفهيم والتفهم بين افراد الانسان فی كافه حاجياته وفی حواراته وفی الاسواق وفی المجالس امر بديهی ضروری فاذاً هذه الطريقه المألوفه فی مقام التفهيم والتفهم المرتكزه فی الاذهان الممضاه من قبل الشارع فانه ليس للشارع فی مقام التفهيم والتفهم طريق اخر غير الطريق المعروف بين العقلاء وهذه الطريقه تقتضی فی ان كل كلام صادر من متكلم مختار عاقل ظاهر منه انه فی مقام بيان تمام مراده، اما اذا انكر او قال انی لست فی مقام البيان فلا يقبل منه فهذا الظهور الذی هو مستند الى هذه الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فی مقام التفهيم والتفهم الممضاه شرعا، فهذا الظهور مستند الى ذلك لا انه مستندُ الى الغلبه الظاهر هو الثانی دون الاول، فاذا صدر كلام من متكلم عاقل ومختار ظاهر فی انه فی مقام بيان تمام مراده فاذا قال المولى اكرم العالم فالعالم اسم جنس وهو يدل بالوضع على الطبيعه المهمله الجامعه بين الطبيعه المطلقه والطبيعه المقيده وبالالتزام يدل على ذلك وبقرينه الحكمه ومن جهه ظهور حال المتكلم يدل على الاطلاق

اشکال : قد یقال ان خصوصیه الاطلاق خارجه عن المعنی الموضوع لاسم الجنس فاذا کانت خارجه فحینئذ ان کان مراد المتکلم المقید فهو لم یبین تمام مراده بکلامه لان بیان الاطلاق بحاجه الی مؤونه زائده ولا یکفی مجرد کونه فی مقام البیان کما ان التقید بحاجه الی بیان زائد ومؤونه زائده فکذلک الاطلاق فانه کالتقید خارج عن المعنی الموضع لاسم الجنس فهو کما انه لا یدل علی التقید فهو لا یدل علی الاطلاق ایضا، فخصوصیه الاطلاق حیث انها خارجه عن المعنی الموضوع لاسم الجنس فلا محال یکون بیانها بحاجه الی دال اخر ولا یکفی بیانها مجرد کون المتکلم فی مقام البیان فلابد من بیان زائد کما هو الحال فی التقید

والجواب عن ذلک : بناءً علی ما هو الصحیح ان خصوصیه الاطلاق امر عدمی وهی عباره عن عدم لحاظ القید مع الطبیعه فاذا کانت امرا عدمیا فهی لا تحتاج الی بیان زائد فیکفی کون المتکلم فی مقام البیان ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فیکفی عدم لحاظ القید مع الطبیعه فاذاً اذا کان المتکلم فی مقام البیان ولم ینصب قرینه ولم یلحظ مع اسم الجنس قیدا فلا محال ظهور حاله عدم لحاظ التقید فاسم الجنس یدل بالوضع علی ذات المطلق والی الماهیه المهمله وبالقرینه العامه أی بظهور حال المتکلم فی انه فی مقام بیان تمام مراده بضمیمه هذا الظهور یدل علی الاطلاق فاذا قال المولی اکرم العالم فیدل بالوضع علی ذات المطلق وهی الماهیه المهمله وبضمیمه ظهور حال المتکلم فی انه فی مقام بیان تمام مراده ولم ینصب قرینه علی التقید بضمیمه هذا الظهور یدل علی الاطلاق، فاذاً اسم الجنس یدل بالوضع علی ذات المطلق وبالالتزام بواسطه القرینه العامه یدل علی الاطلاق، فالنتیجه ان الاطلاق حیث انه امر عدمی فلا یحتاج الی مؤونه زائده فی بیانه

اما بناء على رأى السيد الاستاذ قدس سره : من ان الاطلاق امر وجودى وهو عباره عن لحاظ عدم القيد ولهذا يرى ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، فالإطلاق امر وجودى وهو عباره عن لحاظ عدم القيد، اما على مسلكه قدس سره فالإطلاق وان كان داخل فى اللحاظ الذهنى والتصور الذهنى الا انه من الواضح ان هذا اللحاظ انما هو فى مرحله تصور ذات المطلق ولحاظ عدم القيد معه فى هذه المرحله وفى مرحله الاستعمال فقط، اما فى مرحله الاراده الجديه فلا شبهه فى ان الاراده الجديه تعلقت بذات المطلق فى الخارج واما خصوصيه الاطلاق فلا واقع موضوعى لها فى الخارج فان الاطلاق امر ذهنى لا موطن له الا الذهن وهو لحاظ عدم القيد، لان المحمول محمولٌ فى القضيه على ذات الموضوع بما هو فانى فى الخارج لا على الموضوع بما هو مطلق فان الموضوع بما هو مطلق لا واقع موضوعى له فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن، فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره يرجع الى ان كل ما يدخل فى المراد الجدى فالمتكلم يبينه بكلامه وكل ما لم يدخل فى مراده الجدى فلا حاجه الى البيان فاذا اراد المتكلم المطلق لم يدخل فى مراده الجدى شىء فى الخارج فلا حاجه الى البيان الزائد، بينما اذا اراد المقيد فهو شىء زائد على ما يراد من كلامه فى الخارج لابد من بيانه بدال اخر، فعلى كلا المسلكين يكفى فى اثبات الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان فاذا كان المتكلم فى مقام البيان وظاهر حاله انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى بكلامه فلا حاجه فى اثبات الاطلاق الى بيان زائد وانما نحتاج الى بيان زائد للإثبات التقيد فقط هذا كله فى العنصر الثانى .

المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

الى هنا قد تبين ان الاصل فى كل متكلم ان يكون فى مقام البيان وكل كلام صدر منه ظاهر حاله يقتضى كونه فى مقام بيان تمام راده بكلامه ومنشئ هذا الاصل هو الطريقه المألوفه المتبعه بين العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفاهم منذ وجود الانسان على سطح هذه الكره فان الانسان بحاجه الى التفهيم والتفهم فى جميع حوائجه وفى جميع مقاصده وحواراته، فان كل انسان يتكلم بكلام ظاهر حاله انه اراد تفهيم تمام مراده لغيره ولا شبهه فى هذا الظهور، فان الشارع لم يختر طريق اخر للتفهيم والتفاهم بل امضى الطريقه المتعارفه بين العرف والعقلاء فهذه الطريقه ممضاه شرعا وهذا الظهور الحالى كاشف عن الاطلاق اذا كان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد فظهر حاله السياقى انه فى مقام بيان تمام مراده كاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت سواء كان الاطلاق امر عدمى وعباره عن عدم لحاظ القيد، او كان امرا وجوديا كما بنى عليه السيد الاستاذ قدس سره وعباره عدم القيد، والمقصور من الظهور السياقى فى مقابل ظهور الالفاظ وهذا الظهور السياقى كاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت، فاسم الجنس يدل على ذات المطلق واما ظهور حال المتكلم السياقى فى انه فى مقام بيان تمام مراده الجدى كاشف عن الاطلاق فى مقام الثبوت اذ لو كان مراده التقيد لبين ذلك ونصب قرينه عليه وحيث انه لم ينصب فظهور حاله كاشف عن الاطلاق، وتفصيل الكلام اكثر من ذلك فى مبحث التعادل والترجيح

ص: ٢٥٢

اما العنصر الثالث : وهو نصب قرينه فيقع الكلام فى ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم القرينه وهل المراد من عدم القرينه هو الجزء الاخير من المقدمات وبمثابه الجزء الاخير من العله التامه هل هو خصوص عدم القرينه المتصله او الاعم منه ومن القرينه المنفصله، المعروف والمشهور بين الاصحاب هو الاول فان عدم القرينه المتصله هو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه فاذا كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق او استقر ظهور العام فى العموم فى مرحله الاراده الجديه، فان العام ظهوره فى المراد الجدى منوط بعدم ورود المخصص المتصل فان المخصص المتصل مانع عن استقرار ظهور العام فى العموم فى مرحله الاراده الجديه وان كان هذا الظهور موجود فى مرحله التصور كما اذا قيل اكرم كل عالم الا الفاسق منهم فان لفظ كل تدل على العموم فى مرحله التصور، ما فى مرحله التصديق النهائى وهو الاراده الجديه فيتوقف على عدم وجود المخصص المتصل فانه مانع عن هذا الظهور أى ظهور العام فى العموم فى مرحله الاراده الجديه ويعبر عن هذا الظهور بالظهور المستقر فان هذا الظهور يتوقف على ان لا ينصب المتكلم مخصص متصل، لكن ذبت مدرسه المحقق النائينى قدس سره الى ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه اعم من عدم القرينه المتصله وعدم القرينه المنفصله ايضا جزء مقدمات الحكمه ولكن الالتزام بذلك مطلقا لا يمكن اذ لا يمكن ان يكون عدم القرينه المنفصله مطلقا جزء مقدمات الحكمه والا فلازمه اجمال اكثر مطلقات الكتاب والسنه وعموماتهما لان احتمال وجود القرائن المنفصله موجود فى الروايات الوارده من الائمه الاطهار عليهم السلام الواصله الينا وغير الواصله، مع هذا الاحتمال لم نحرز تمامه مقدمات الحكمه فان منها عدم القرينه المنفصله فلابد من احراز القرينه المنفصله او احتمال وجودها لا يمكن احراز تماميه المقدمات اما مع عدم اراز

تمامیه المقدمه لم یحرز ظهور المطلق فی الاطلاق ولم یحرز استقرار العام فی العموم فیصبح المطلق مجملا ولا یمکن التمسک به لا یمکن العام ونتیجه ذلک لا یمکن التمسک بکثیر من مطلقات الکتاب والسنه وکثیر من عموماتهما وهذا خلاف الضروره الفقیهه اذ لا شبهه فی جواز التمسک باطلاقات الکتاب والسنه وعموماتهما ولا شبهه فی ذلک، وعدم جواز التمسک خلاف الضروره الفقهیه ولا یمکن الالتزام به

ص: ۲۵۳

اما السيد الاستاذ قدس سره قد التفت الى هذا الاشكال فقام بعلاجه بطريق اخر وحاصل هذا الطريق ان عدم قرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه حين مجيئها لا مطلقا، فعدمها فى هذا الحين جزء مقدمات الحكمه ووجودها فى هذا الحين مانع عن الظهور المطلق فى الاطلاق وعن استقرار ظهور العام فى العموم مثلا اذا ورد من المولى مطلق وكان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور حجه وهو مستمر الى ان جاءت قرينه منفصله فان عدمها فى هذا الحين جزء المقدمات ووجودها رافع لهذا الظهور، والمفروض ان ظهور المطلق فى الاطلاق معلول لتماميه مقدمات الحكمه فاذا انتفت المقدمات انتفى الظهور فاذا جاءت قرينه منفصله فهى رافعه لظهور المطلق فى الاطلاق من جهه انها رافعه لتماميه مقدمات الحكمه ومانعه عن تماميتها ومع وجودها لا تتم مقدمات الحكمه فاذا لم تتم لم يكن للمطلق ظهور فى الاطلاق، فمجىء القرينه المنفصله رافعه لهذا الظهور وحينئذ لا يلزم محذور اجمال مطلقات الكتاب والسنه او عموماتهما لان ظهور العام فى العموم قد استقر وكذلك انعق ظهور المطلق فى الاطلاق فاذا كان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان جاءت قرينه منفصله فى ظرف مجيئها رافعه لهذا الضهور من هذا الحين لا انها رافعه من الاول فهى غير كاشفه بل هى رافعه باعتبار ان عدمها من الان جزء مقدمات الحكمه فاذا وجدت قرينه منفصله فهى رافعه للظهور الثابت للمطلق بارتفاع مقدمات الحكمه وعندئذ لا يلزم أى محذور، هذا ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره فى مقام علاج مشكله لزوم الاجمال فى اكثر من مطلقات الكتاب والسنه او عموماتهما اذا قلنا بان عدم القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه لكنه قدس سره عالج المشكله بهذا الطريق

ص: ۲۵۴

لكن هـذا غير صـحيح فان مجيء القرينه المنفصـله اذا جاءت فهـذه القرينه عدم وجودها فی هذا الحين جزء مقدمات الحكمه او عـدم وصولها ايضا جزء مقـدمات الحكمه، اما على الاول فان كان عـدم وجودها فی الواقع جزء مقـدمات الحكمه لزم المحذور المـذكور فاحتمـال وجود القرينه المنفصـله فی كـل زمـان واحتمـال ان المتكلم جاء بقرينه منفصـله ومع هـذا الاحتمال لم يحرز تمـاميه مقـدمات الحكمه ومع دم احرازه لم يحرز انعقـاد ظهور المطلق فی الاطلاـق فيصـبح المطلق مجملاـ فـان احتمـال وجود القرينه المنفصـله فی كل زمان موجود، وان اراد قـدس سره من ان عـدم القرينه المنفصـله جزء المقـدمات عدم وصولها لا عدم وجودها فی الواقع وعـدم علم المكلف بها، فيرد عليه ان عـدم وصولها ليس جزء مقـدمات الحكمه فان وصول القرينه وهو العلم بوجود القرينه وهو لاـ يمكن ان يكون رافعـا للظهور فـان العم شـأنه كشف الواقع ولا يكون مؤثرا فی الواقع نفيا او اثباتا والظهور المنعقد للمطلق ظهور واقعی وهو امر تكوينی فلا يمكن رفعه بوصول القرينه المنفصـله وان وصول القرينه المنفصـله لا يمكن ان يكون رافعا لهذا الظهور فمن اجل ذلك ما ذكره قدس سره غير تام .

المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

ان كلانا فی المقـدمه الثالثه من مقدمات الحكمه وهی عدم نصب قرينه على التقيد، هل المراد عدم نصب قرينه متصـله او المراد الاعم من القرينه المتصـله والمنفصـله ؟، المعروف والمشـهور بين الاصوليين عدم نصب قرينه متصـله فاذا كان المطلق صادر من المولى وكان فی مقام البيان ولم ينصب قرينه متصـله انعقـد ظهوره فی الاطلاق، لكن ذهبت مـدرسه المحقق النائينی قدس سـره الى ان عـدم القرينـه المنفصـله ايضـا جزء مقـدمات الحكمـه وحيث انه لاـ يمكن ان يكـون عـدم قرينه المنفصـله جزء مقـدمات الحكمه مطلقا فانه يلزم حينئـذ محـذور اجمال اكثر المطلقات من مطلقات الكتاب والسـنه عموماتهما فانه لا مكن الالزام بـذلك فان لازمه انه لا يمكن التمسك بأكثر اطلاقات الكتاب والسـنه مع ان جواز التمسك بها امر ضـروری فی الشـريعه المقـدسه فمن اجل ذلك لا يمكن القول بان عدم نصب القرينه المنفصله جزء مقدمات الحكمه مطلقا، والسيد الاستاذ قدس سره قد التفت الى هـذا المحـذور وقام بعلاج المشـكله بتقريب فنی وهو ان عـدم القرينه المنفصـله جزء مقدمات الحكمه فی وقتها لا مطلقا مثلا اذا صـدر مطلق من المولى وكان فی مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد انعقد ظهوره فی الاطلاق وهذا الظهور كان يسـتمر الى ان جاء لقرينه منفصـله فاذا جاء بالقرينه المفصـله فعـدم هذه القرينه العدم البديل لها فی وقتها جزء مقدمات الحكمه فوجود هذه القرينه رافع لمقـدمات الحكمه وبارتفاع مقـدمات الحكمه ارتفع الظهور ايضا لانه معلول لمقدمات الحكمه وبارتفاع العله يرتفع المعلول، وعلى هـذا فلا يلزم محذور الاجمال هكذا ذكره السـيد الاسـتاذ قدس سـره وللمناقشه فيه مجال وذلك لان عدم القرينه المنفصـله الـذی هو جزء مقـدمات الحكمه فی وقتها لا يخلو اما ان يكون عـدم القرينه المنفصـله بوجودها الواقعی او عـدم قرينه المنفصـله بوجودها العينی ولا يتصور ثالث بينهما فان عـدم قرينه المنفصـله فی وقتها الذی هو جزء مقدمات الحكمه لا يخلوا اما ان يكون عـدمها بوجودهـا الواقعی او يكون عـدمها بوجودها العينی أی وصول القرينه الى المكلف والعلم بها وكلا الافتراضـين غير صحيح

اما الافتراض الاول : فان كان المراد ان ظهور المطلق فى الاطلاق بعد كون المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فهذا الظهور مشروط بعدم وجود القرينه المنفصله فى وقتها بنحو شرط متأخر، ان اراد ذلک فيرد عليه اولاـ ما ذكرناه فى بحث الشروط من استحاله الشرط المتأخر وانه غير ممكن وثانيا ومع الاغماض عن ما تقدم لكن الشرط المتأخر انما يمكن فى الامور الاعتباريه أى فى الاحكام الشرعيه ولاـ يعقل الشرط المتأخر فى الامور التكوينيه، فان الظهور المطلق فى الاطلاق امر تكوينى ولا يعقل ان يكون مشروط بشرط متأخر والا لزم كون العله متأخره عن المعلول وهذا مستحيل وكون الشرط متأخر عن المشروط ايضا غير معقول فانه متقدم رتبه على المشروط وكذا العله، فلا يمكن ان يكون ظهور المطلق فى الاطلاق بعد عدم نصب قرينه متصله لا يمكن ان يكون مشروط بعدم نصب قرينه منفصله بنحو الشرط المتأخر

اما الثانى : وهو ان يكون مشروط بعدم القرينه المنفصله بوقتها بنحو الشرط المقارب بمعنى ان المطلق اذا صدر من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقيد انعقد ظهوره فى الاطلاق وهذا الظهور مستمر الى ان يجىء بقرينه منفصله لان عدمها فى وقتها جزء مقدمات الحكمه وعله لظهور المطلق فى الاطلاق بنحو الشرط المقارن ووجود القرينه فى هذا الوقت رافع لمقدمات الحكمه التى قد تمه سابقا وبارتفاعها يرتفع ظهور المطلق فى الاطلاق من جهه ظهور حال المتكلم فى انه فى مقام بيان تمام مراده بنحو الشرط المقارن، وعلى هذا فالمحذور المذكور وان كان غير لازم الا ان هذا لا يحل المشكله فان المشكله انما هى لزوم اجمال اكثر مطلقات الكتاب والسنه وغيرها فان المولى اذا صدر منه مطلق وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله، وتقدم فى مبحث التعارض والترجيح ان للقرينه المتصله شروط وخصائص ولا يكفى مجرد اتصال جمله بجمله اخرى وعلى هذا فاذا لم ينصب قرينه متصله انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق واما اذا احتمل انه بعد عشر دقائق نصب قرينه منفصله او بعد عشرين دقيقه فاحتمال نصب القرينه بعد عشر دقائق موجب لعدم احراز الجزء الاخير من مقدمات الحكمه بعد عشر دقائق فاحتمال وجود القرينه المنفصله لم يحرز مقدمات الحكمه بعد عشر دقائق فاذا لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه لم يحرز بقاء الظهور فان المولى اذا نصب قرينه منفصله بعد عشر دقائق ارتفع الظهور بارتفاع مقدمات الحكمه وان لم ينصب قرينه متصله بعد عشر دقائق بقى الظهور ببقاء مقدمات الحكمه واما اذا احتمل ان المولى نصب قرينه او لا فمع هذا الاحتمال لم يحرز تماميه مقدمات الحكمه فاذا لم يحرز لم يحرز بقاء الظهور المطلق فى الاطلاق فاذاً يصبح المطلق مجملا ولا يمكن التمسک به، وكذا الحال فى مطلقات الكتاب والسنه فان ظهور هذه المطلقات بالإطلاق قد انعقد وهذا الظهور مستمر وثابت الى زمان الائمه عليهم السلام لكن نحتمل صدور مقيدات ومخصصات من الائمه الاطهار عليهم السلام لهذه المطلقات والعمومات، فكل مطلق نحتمل انه صدر له مقيد من الائمه الاطهار عليهم السلام وله مقيد فى رواياتنا ومع هذا الاحتمال لم نحرز تماميه مقدمات الحكمه فى زمن الائمه ومع عدم احراز تماميه مقدمات الحكمه لم نحرز بقاء ظهور المطلق فى الاطلاق فيمكن ان يكون باقيا وممكن ان يكون مرتفع فيصبح المطلق مجمل فلا يمكن التمسک بالإطلاق وهذا الذى افاده السيد الاستاذ قدس سره ظاهر كلامه انه بنحو الشرط المقارن فلا يدفع مشكله محذور لزوم الاجمال فى اكثر مطلقات الكتاب والسنه وغيرها هذا كله بناء على ان يكون المراد من عدم القرينه المنفصله عدم وجودها الواقعى

اما اذا كان من المراد من عدم وجود القرينه المنفصله عدم وجودها العينى أى عدم وصولها الى المكلف، فاذا صدر مطلق من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على التقيد انعقد ظهوره فى الاطلاق من جهه ظهور حال المتكلم السياقى فى انه فى مقام بيان تمام مراده بكلامه هذا فطالما لم تصل القرينه المنفصله الى المكلف فالظهور باقى ولا اثر للشك والاحتمال فاذا وصلت فعدم وصولها جزء مقدمات الحكمه ووصولها مانع عن تماميه مقدمات الحكمه ورافع لها وبارتفاعها يرتفع الظهور لانه معلول للمقدمات هذا الفرض ايضا غير صحيح وذلك لان عدم وصول القرينه لا يمكن ان يكون جزء المقدمات بان يكون الظهور مستندا الى عدم القرينه فان كشف العلم كشف الواقع على ما هو عليه من دون التأثير به سلبا وايجابا ولا نفيا واثباتا بل كشف الواقع على ما هو عليه فلا- يمكن ان يكون عدم وصول القرينه أى عدم العلم بالقرينه بان يكون العلم بالقرينه رافع لمقدمات الحكمه ورافع للظهور، فاذً لا يمكن ان يكون مراده قدس سره من ان عدم قرينه المنفصله فى وقتها جزء مقدمات الحكمه لا- يمكن ان يكون مراده عدم وصولها وعدم وجودها العينى فان عدم وصول القرينه المنفصله فى وقتها لا يمكن ان يكون جزء المقدمات والا لزم ان يكون للعلم تأثير فى الواقع وهذا مستحيل لان شأن العلم هو كشف الواقع من دون ان يؤثر فيه

الى هنا قد تبين ان عدم قرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا فى وقت مجيئها كما ذكره السيد الاستاذ قدس سره بل جزء مقدمات الحكمه انما هو عدم قرينه المتصله فاذاً الصحيح ما هو المشهور لكن صاحب الكفايه قدس سره ذكر مقدمه اخرى زائده على عدم نصب القرينه المتصله بان لا يكون هناك قدر متيقن .

المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المطلق والمقيد – مقدمات الحكمه

الى هنا قد تبين ان الجزء الاخير من مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله، واما عدم القرينه المنفصله فلا يكون جزء مقدمات الحكمه لا مطلقا ولا في وقت مجيئها على تفصيل تقدم ويجئ تفصيل ذلك بأكثر من هذا في مبحث التعادل والترجيح

ثم ان المحقق صاحب الكفايه قدس سره يعتبر زائدا على مقدمات الحكمه ان لا يكون قدر متيقن بين المتكلم والمخاطب بحسب التخاطب بينهما، فلو كان هناك قدر متيقن فهو مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق او انه يؤدى الى اجماله، هكذا ذكره قدس سره

الجواب عن ذلك : ان اراد من القدر المتيقن بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب يوجب انصراف الذهن الى حصه من افراد المطلق والى المقيد ان اراد ذلك فهو ليس شرط زائدا على مقدمات الحكمه فان المراد من الجزء الاخير من المقدمات وهو عدم نصب القرينه المتصله اعم من القرينه اللفظيه كما هو الغالب او القرينه اللبيه او الانصراف، والجامع ان كل ما يكون مانع عن انعقاد

المطلق في الاطلاق فهو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه غايه الامر التعبير بعدم نصب قرينه على التقيد من جهه الغلبه، قد يكون عدم نصب القرينه على التقيد وقد يكون قرينه لبيه فان القرينه اللبيه قد تكون مانعه عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق وقد يكون المانع انصراف ذهن المخاطب الى حصه خاصه من المطلق ومنع صرفه الى اراده المطلق، ومثال ذلك ما اذا طلب المولى في وقت الصيف الحار الماء للشرب فان الماء وان كان جامع بين الماء الحار والماء البارد وموضوع للجامع بينهما لكن لا شبهه في ان المولى اذا طلب في الصيف الماء كان المنصرف منه الماء البارد وهو حصه خاصه من الماء وهذا الانصراف مانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، او اذا قال المولى جئني بحيوان فانه وان كان مشترك بين الانسان وغيره من انواع الحيوان وموضوع للجامع بين جميع الانواع لكن لا شبهه في ان المنصرف في كلام المولى هو الحيوان في مقابل الانسان وهو المنصرف وهو الحصه الخاصه من المطلق وهذا الانصراف مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق، وايضا في مثل قول الامام عليه السلام (لا تصلي في ما لا يؤكل لحمه) فان الانسان ايضا من اصناف ما لا يؤكل لحمه لكن لا شبهه في ان المنصرف منه في هذه الروايه ممن لا يؤكل لحمه هو الحيوان مقابل الانسان فان اجزاء الانسان لا يكون مانع عن الصلاه وان كان مما لا يؤكل لحمه فان الروايات منصرفه الى حصه خاصه مما لا يؤكل لحمه وهذا الانصراف مانع عن انعقاد المطلق في الاطلاق، فان كان القدر المتيقن التخاطبي بين المتكلم والمخاطب من هذا القبيل وسبب لانصراف الذهن الى حصه خاصه من المطلق ومانع عن انعقاد ظهوره في الاطلاق فهو الجزء الاخير من مقدمات الحكمه وليس شرطا زائدا عليه، فان المراد من الجزء الاخير من مقدمات الحكمه ما يمنع من ظهور المطلق في الاطلاق سواء كان قرينه لفظيه ام لبيه ام كان انصرافا، وسبب الانصراف القدر المتيقن او غيره، فما ذكره قدس سره من انه لا يكون قدر متيقن بين المتكلم والمخاطب وجعل هذا شرط زائد على المقدمات الثلاثه فليس الامر فيه كذلك فان القدر المتيقن اذا كان سبب للانصراف فهو مقدمه ثالثه لون خاص وشكل مخصوص كلما يكون مانع عن

انعقـاد ظهور المطلق فى الاطلاق فهو الجزء الاخير من المقـدمات، اما اذا لم يكن القـدر المتيقن بين المتكلم والمخاطب موجب للانصـراف لم يكن مانع عن انعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق ولم يكن سـبب للانصـراف كما اذا كان القـدر المتيقن خارجى لا بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب ذهنيا كما اذا كان القدر المتيقن خارجى، فاذا فرضنا ان المولى امر بإكرام العلماء وقال اكرم العلماء فالقـدر المتيقن منه العـدول من العلماء وهو بلحاظ الخارج وهذا القدر المتيقن لا يصـلح لان يكون سـبب انصـراف الـذهن الى حصه خـاصه من المطلق ولا يمنع عن انعقـاد ظهور المطلق فى الاطلاق، فلا شـبهه فى ان كلام المولى مطلق وينعقد ظهور المطلق فى الاطلاق وبإطلاقه يشـمل العادل والفاسق ولا يكون مختص بالعادل، فالقـدر المتيقن الخارجى لا اثر له، اما اذا فرضـنا ان احـدا سـأل من المولى هـل اتصـدق على الفقير العـادل او هل اكرم العالم العادل فأجاب الامام عليه السـلام عن ذلك تصـدق على الفقير واكرم العالم بـدون التقيـد بالعداله، فالسؤال بالتصدق على الفقير العادل لكن المولى فى مقام الجواب اجاب على التصدق على الفقير واكرام العالم بدون تقيد بالعداله

ص: ٢٥٨

وفى مثـل ذلك ذكر صاحب الكفايه قـدس سره ان القـدر المتيقن بين المتكلم والمخاطب فى مثل هـذا المثال هو الفقير العادل والعـالم العـادل وهـذا هو القـدر المـتيقن، لكن الكلام فى ان هـذا القـدر المتيقن هـل يكون مانعـاً عن انعقـاد ظهور المطلق فى الاطلاق او لا يكون مانع هذا هو محل الكلام

الظـاهر ان فى مثل هـذا المثال لا يكون مانعاً لان ظاهر حال المولى انه فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه بكلامه هـذا، وظهور حـال المولى منشأ لظهور كلامه فى ان الفقير تمام الموضوع وان العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام، اذ لو كانت العـداله جزء الموضوع بان يكون الموضوع مركبا من الفقر والعداله او من العلم والعداله فلا محال لم يكن الفقير موضوع لتمام الموضوع لان كلام المولى لا يدل على ان العداله جزء الموضوع ولا قرينه من الخارج على ذلك ولا كلام المولى يدل على ذلك فان المولى قال تصدق على الفقير واكرم العالم بدون التقيد بالعداله فكلام المولى لا يدل على ان العداله جزء الموضوع فكلام المولى ظاهر فى ان الفقير تمـام الموضوع والعالم تمام الموضوع، وعلى هـذا فمقـدمات الحكمه تامه وهى تقتضـى ان العـداله لا دخل لها فى الحكم اذ لو كـانت دخيله لقالهـا الامـام عليه السـلام وعـدم قوله بهـا يـدل على انها غير دخيله فى الحكم، الى هنا قـد تبين ان ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سـره من انه لا يكون بين المتكلم والمخاطب قدر متيقن وجعل ذلك شرط زائدا على المقدمات الثلاثه فلا يمكن المساعده عليه فان القدر المتيقن اذا كان سـببا للانصراف فهو جزء مقدمات الحكمه وهو المقدمه الاخيره، وان لم يكن سبب للانصراف فلم يكن سبب له، وهذا تمام الكلام فى مقدمات الحكمه

ص: ٢٥٩

بعد ذلك يقع الكلام فی المطلق والمقيد، والكلام فيه فی مقامين الاول فی التقيد بالمتصل المقام الثانی فی التقيد بالمنفصل

اما التقيد بالمتصل : فتاره يكون تقيد بالوصف مثل اكرم العالم العادل او الهاشمی وهكذا، فالتقيد انما هو بالوصف فاذا كان التقيد بالوصف فلا ينعقد للمطلق ظهور حتى فی مرحله الاستعمال، انما ينعقد له ظهور واحد فی مرحله الاستعمال ومرحله الاراده الجديه فی كلتا المرحلتين لهذا الكلام ظهور واحد ولا يوجد ظهوران احدهما ظهوره فی مرحله الاراده الاستعماليه و الاخر ظهوره فی مرحله الاراده الجديه وهذا القسم من التقيد وهو التقيد بالوضع خارج عن محل الكلام، واخرى يكون بجمله مستقله لكن لسانها لسان التقيد مثلا يقول المولى اعتق رقبه ثم قال فلتكن هذه الرقبه مؤمنه فان جمله المقيد جمله مستقله لكن لسانها لسان التقيد، فعندئذ تكون الجمله الثانيه التی هی الجمله المقيده تقيد الجمله الاولى فأنها مخاله للجمله الثانيه فی مرحله الاراده التصوريه، فان المولى اراد استعمال الرقبه فی الجامع بين الرقبه المؤمنه وغيرها ولكن بلحاظ الاراده الجديه فكلتا الجملتين واحده فان المراد الجدی هو اراده عتق رقبه مؤمنه لا اعم من ان تكون مطلقا، وثالثه يكون التقيد بجمله مستقله لكن هذه الجمله لسانها لسان النهی كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافره .

حمل المطلق على المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حمل المطلق على المقيد

يقع الكلام فی المطلق والمقيد، والكلام فيه فی مقامين الاول فی التقيد بالمتصل المقام الثانی فی التقيد بالمنفصل

اما التقيد بالمتصل : فتاره يكون تقيد بالوصف مثل اكرم العالم العادل او الهاشمی وهكذا، فالتقيد انما هو بالوصف فاذا كان التقيد بالوصف فلا ينعقد للمطلق ظهور حتى فی مرحله الاستعمال، انما ينعقد له ظهور واحد فی مرحله الاستعمال ومرحله الاراده الجديه فی كلتا المرحلتين لهذا الكلام ظهور واحد ولا يوجد ظهوران احدهما ظهوره فی مرحله الاراده الاستعماليه و الاخر ظهوره فی مرحله الاراده الجديه وهذا القسم من التقيد وهو التقيد بالوضع خارج عن محل الكلام، واخرى يكون بجمله مستقله لكن لسانها لسان التقيد مثلا يقول المولى اعتق رقبه ثم قال فلتكن هذه الرقبه مؤمنه فان جمله المقيد جمله مستقله لكن لسانها لسان التقيد، فعندئذ تكون الجمله الثانيه التی هی الجمله المقيده تقيد الجمله الاولى فأنها مخاله للجمله الثانيه فی مرحله الاراده التصوريه، فان المولى اراد استعمال الرقبه فی الجامع بين الرقبه المؤمنه وغيرها ولكن بلحاظ الاراده الجديه فكلتا الجملتين واحده فان المراد الجدی هو اراده عتق رقبه مؤمنه لا اعم من ان تكون مطلقا، وثالثه يكون التقيد بجمله مستقله لكن هذه الجمله لسانها لسان النهی كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافره .

ص: ۲۶۰

يقع الكلام فی هذه الامور الثلاثه : اما الكلام فی الفرض الاول فهو خارج عن محل الكلام اذ لا موضوع للتقيد فيه فان الظهور من الاول ينعقد فی المقيد من مرحله التصور الى مرحله التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، ورحله التصديق النهائی بلحاظ الاراده الجديه النهائيه ولا موضوع للتقيد فيه اصلا، فلهذا هذا الفرض خارج عن محل الكلام

الفرض الثانی : فهو داخل فی محل الکلام فان الجمله المقید ظهورها فی الاطلاق تصورا وتصدیقا بلحاظ الاراده الاستعمالیه، فان قول المولی اعتق رقبه فهی جمله مستقله لها ظهور تصوری فی الاطلاق وظهور تصدیقی بلحاظ الاراده الاستعمالیه وکذلک لجمله المقید ظهور تصوری فی المقید وظهور تصدیقی بلحاظ الاراده الاستعمالیه، فهنا ظهورات ثلاث، ظهور الجمله الاولی بلحاظ الاراده الاستعمالیه وظهور الجمله الثانیه فی المقید بلحاظ الاراده الاستعمالیه وهنا ظهور ثالث وهذا الظهور الثالث نشئ من ضم الجمله الثانیه الی الجمله الاولی ویسمی بالظهور السیاقی وهذا الظهور ثابت من مرحله التصور الی مرحله التصدیق النهائی فهو وصل الی مرحله التصدیق النهائی وهو التصدیق بلحاظ الاراده الجدیه، وهو الظهور السیاقی فی وجوب عتق رقبه مؤمنه فان هذا الظهور الحاصل من مجموع الجملتین سیاق الجمله الثانی فی الاولی هذا الظهور فی وجوب عتق رقبه مؤمنه وهذا وصل من مرحله التصور الی مرحله التصدیق النهائی وهی مرحله الاراده الجدیه وهذا الظهور هو موضوع للأثر وموضوع للحجیه، واما ظهور الجمله الاولی فقط فحدها الاراده الاستعمالیه وکذا ظهور الجمله الثانیه بحدها فحد هذا الظهور ایضا الاراده الاستعمالیه ولا یتجاوز عنها، اما ظهور مجموع الجملتین المسمی بالظهور السیاقی فانه یصل الی المرتبه الاخیره والاراده الجدیه وهو الظهور المستقر وموضوع للحجیه وموضوع للأثار الشرعیه فان منها الحجه مترتبه علی هذا الظهور فانه الظهور المستقر وهذا هو معنی حمل المطلق علی المقید، بینما نری هذا الظهور هو فی وجوب عتق رقبه مؤمنه وفی وجوب اکرام عالم عادل فان هذا الظهور هو معناه حلم المطلق علی المقید هو الظهور السیاقی

اما الفرض الثالث : فان كان مفاد النهى اكرم عالم ثم قال لا تكرم عالم فاسقا او اعتق رقبه ثم قال لا تعتق رقبه كافره فان هذا النهى ان كان مفاده النهى مفاد ارشادى ويكون ارشادا الى مانعيه الكفر فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد او هذا النهى ارشاد الى مانعيه الفسق عن وجوب الاكرام فلا شبهه حينئذ من حمل المطلق على المقيد

فالنتيجه : ان الواجب هو عتق رقبه لا ـ تكون كافره واكرام عالم بان لا يكون فاسق فهو الواجب وهذا الظهور ظهور ثالث ايضا، فان ظهور الجمله الاولى بحدها لا يتجاوز عن مرحله التصديق البدائى وهو التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، وظهور الجمله الثانيه بحدها ايضا كذلك، والظهور الثالث وهو ضم الجمله الثانيه الى الجمله الاولى الذى يشكل ظهورا ثالثا فهو الظهور السياقى وهو الظهور فى وجوب اكرام العالم بان لا ـ يكون فاسق فهو يصل الى المرحله النهائيه وهى مرحله الاراده الجديه وهو موضوع للحجيه وموضوع للأثار الشرعيه

اما اذا كان هذا النهى مجملا ولا ندرى ان مفاده الارشاد الى مانعيه الكفر او مانعيه الفسق او مفاده الحرمه المولويه اكرام العالم الفاسق محرم شرعا او عتق رقبه كافره محرم شرعا، فعندئذ هذا الاجمال يسرى الى المطلق لا ندرى ان المراد وجوب عتق مطلق الرقبه وان كانت كافره او الواجب عتق رقبه بان لا تكون كافره فلابد من الاخذ بالمقدار المتيقن وفى الزائد نرجع الى الاصل العملى، اما اذا كان النهى ظاهرا فى حرمه عتق رقبه كافره فيدخل فى مسأله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فان اكرام العالم الفاسق موردا للأمر والنهى وعتق رقبه كافره موردا للأمر والنهى وايضا مورد للوجوب والحرمه فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وان قلنا بالامتناع واستحاله اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد فانه يستحيل اجتماع مبادى الامر والنهى فى شىء واحد فان اجتماع المصلحه الملزمه مع المفسده الملزمه لا يمكن ان يكون فى شىء واحد واجتماع المبغوضيه والمحبوبيه لا ـ يمكن، فيستحيل اجتماع الوجوب والحرمه فى شىء واحد من جهه استحاله اجتماع المفسده الملزمه مع المصلحه الملزمه، هذا اذا كان المطلق بدلى بمعنى انه متكفل لحكم واحد

اما اذا كان المطلق شمولی متكفل لإحكام متعدده بان يكون الحكم انحلالی كما اذا قال المولی اكرم العالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق فعندئذ ان كان النهی ارشادی فلا شبهه فی حمل المطلق علی المقيد اما اذا كان النهی مولوی فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد فلا موجب حينئذ لحمل المطلق علی المقيد، اما اذا قلنا باستحاله اجتماع الامر والنهی بشیء واحد فلابد من تقيد بغير الحصه المنهی عنها العالم الفاسق فلابد من تقيد وجوب اكرام العالم بغير العالم الفاسق لاستحاله اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد، هذا كله فی ما اذا كان المقيد متصلا

اما اذا كان المقيد منفصلا : فتاره يكون الحكم المجعول فی طرف المطلق متعلق بصرف وجود الطبيعه واخری يكون متعلق لمطلق وجود الطبيعه فعلی الاول الحكم ليس بانحلالی بل الحكم المجعول فی طرف المطلق حكم واحد وعلی الثانی الحكم انحلالی

اما علی الاول : فتاره يكون الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق كما اذا ورد الامر بالصلاه صلی ثم قال المولی لا تصلی بالأرض المغصوبه او لا تصلی بالثوب المتنجس او اعتق رقبه ولا تعتق رقبه كافره، فالحكم المجعول حكم واحد فلابد من تقيد المطلق بغير الفرد المقيد بعد استحاله اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد فلابد من التقيد، اما اذا كان الدليل المقيد مثبتا كما اذا ورد فی الدليل صلی ثم ورد بدليل اخر صلی بطهور او صلی مستقبل القبله او اعتق رقبه ثم ورد فی دليل اخر اعتق رقبه مؤمنه ففی مثل ذلک ايضا لابد من حمل المطلق علی المقيد فان الحكم المجعول حكم واحد وهو اما ثابت للمطلق او للمقيد، اما اذا كان ثابت لطبيعی المطلق لكان القيد لغوا، فمن اجل ذلک لا يمكن القول بان هذا الحكم ثابت لطبيعی المطلق والا لزم محذور كون القيد لغوا فمن اجل ذلک لابد من التقيد وان هذا الحكم ثابت لحصه خاصه من الطبيعی وهی الحصه المقيده بهذا القيد أی الرقبه المؤمنه او الصلاه المقيده بالطهاره او باستقبال القبله وما شاكل ذلک فلابد من التقيد

هـذا كله فى ما اذا كان الحكم واحـدا، اما اذا كان الحكم المجعول فى طرف المطلق متعـدد كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منه فهذا على قسمين، فتاره يكون الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق وتاره يكون موافق له

اما اذا كان مخالف لـدليل المطلق فلا شـبهه فى تقيـد المطلق بالمقيد كما اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم، فلا شـبهه فى تقيـد المطلق بـدليل المقيـد باعتبار ان دليل المقيـد قرينه لـدى العرف لتصرف المطلق ولبيان المراد الجدى النهائى منه، ومن الواضح ان العرف لا يرى تنافى بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره للمراد النهائى من ذيها ومبينه له ومن هنا يكون تقيـد القرينه على ذيها من باب الحكومه ولا تنافى بين دليل الحاكم والمحكوم، فاذاً الدليل المقيد حيث انه قرينه بنظر العرف قرينه على التصرف بالمطلق ومبين للمراد النهائى الجدى فلابد من تقديمها عليه وليس تقديمه من باب الاقوائيه والظهور والاظهريه بل الـدليل المقيـد يقـدم على الدليل المطلق وان كان اضـعف منه دلاله باعتبار ان المقدمه تتقدم على ذيها وان كانت اضـعف دلاله من وتقـديمها من باب انها مفسـره لبيان المراد الجـدى النهائى منه، ومن الواضح انه لا تنافى بين المفسر والمفسر والحـاكم والمحكوم، هـذا اذا كان الـدليل المطلق متكفل للحكم الانحلالى ودليل المقيـد مخالف له، اما اذا كان الـدليل المقيد موافق لـدليل المطلق كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء العـدول ففى مثل ذلك هل يحمل الـدليل المطلق على المقيد او يحمل على افضل الافراد، المشهور والمعروف عند الاصوليين حمل المطلق على افضل الافراد فى مثل ذلك .

حمل المطلق على المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حمل المطلق على المقيد

ان الكلام فی المقيـد المنفصل ذكرنا ان الحكم المجعول فی جانب المطلق تاره يكون حكما واحـدا متعلقا لصـرف وجود الطبيه واخرى يكون الحكم انحلالـى ومتعلق لمطلق وجود الطبيعه، على الاول تاره يكون الـدليل المقيـد مخالفا لـدليل المطلق واخرى يكون موافقا له فی الايجاب والسلب معا

امـا على الاول : فهو فی مـا اذا كـان مخالفـا لـدليل المطلق فی السلـب والايجـاب كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال فی دليل منفصل لا تعتق رقبه كافره او قال صـلى ثم قال لا تصـلى فی الارض المغصوبه او فی الساتر الغصبی ونحو ذلک، ففی مثل ذلک اذا كـان مفـاد النهی الارشاد الى المانعيه كما هو الظاهر من النواهی الوارده فی ابواب العبادات والمعاملات، كالنهی عن القهقهه فی الصـلاه والنهی عن الصـلاه بالسـاتر النجس فان لسان هـذا النهی لسان ارشاد الى المانعيه، فان كان النهی عن عتق رقبه كافره ارشاد الى ان الكفر مانع فعندئذ لا شـبهه فی حمل المطلق على المقيد لان عدم المانع قيد للواجب وتقيد به الجزء وهو القيد وان كان خارجا، فعدم المانع قيد للواجب فان الواجب عتق رقبه وعدم كون الرقبه كافره فهو قيد للواجب، فلا شـبهه فی حمل المطلق على المقيـد، وامـا اذا كـان مفـاد النهی الحرمه التكليفيه فقـط أی نهيـا مولويا لا ارشادی فعندئـذ تـدخل المسأله فی كبرى مسأله اجتمـاع الامـر والنهی، فـان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهی فی شـیء واحـد اذا كانا بعنوانين فعندئـذ لا مخالفه بينهما ولا مانع من الالـتزام بـالوجوب والحرمه معـا اذ لاـ تنـافی بينهمـا ولاـ موجب لحمل المطلق على المقيـد فی، اما اذا قلنا باسـتحاله اجتماع الامر والنهی فی شـیء واحـد وجودا وماهيتـا لاـ من جهه ان الوجوب لا يجتمع مع الحرمه، فان الوجوب بما هو اعتبار والحرمه بما هی اعتبار فلا تنافی بينهما ولا مضاده تتصور بين الامور الاعتباريه التی لا واقع موضوعی لها فی الخارج الا فی عالم الاعتبار والذهن، لمن المضاده فی المقام انما هی من مبادی الوجوب والحرمه فان المصـلحه الملزمه لا تجتمع مع المفسده الملومه فی شیء واحد والمحبوبيه لاـ تجتمع مع المبغوضـيه والاـراده لاـ تجتمع مع الكراهه فی شـیء واحـد فمن اجـل ذلـک يسـتحيل اجتماع الوجوب والحرمه فی شـیء واحـد، وعلى هـذا لابـد من تقيـد اطلاـق المطلـق بغير الحصه المنهی عنهـا كاسـتحاله انطبـاق المحبـوب على المبغوض فيسـتحيل انطباق ما يكون مشـتمل على المصـلحه الملزمه على ما يكون مشتمل على المفسده الملزمه، فلابد من التقيد بهذا الملاک أی بملاک العقلی لا بالملاک اللفظی، هذا اذا كان الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق فی السـلب والايجاب، اما اذا كـان الـدليل موافق له كمـا اذا قال المولى اكرم عالم ثم قال اكرم عالم عادل او قال اعتق رقبه ثم قال اعتق رقبه مؤمنه، فانه لا تنافی بينهما الا بالإطلاق والتقيد فان الدليل المقيد موافق لدليل المطلق فی الايجاب وقد يكون موافق فی الشـرط ايضا، فلابد من تقيـد المطلق بالمقيـد لاـن الحكم المجعول حكما واحـدا، لان الحكم المجعول حكما واحـدا فلو كان هـذا الحكم ثابت لطبيعی المطلق لكـان التقيـد لغوا وهـذا ممـا لاـ يمكن الالـتزام به ومن اجـل ذلـک لابـد من حمـل المطلق والمقيـد والحكم بان الحكم المجعول هنـا ثـابت للحصه الخاصه وهی الحصه المقيـده لا لطبيعی المطلق والا لكان القيـد لغوا وهو لا يمكن، هـذا كله فيما اذا كان الحكم المجعول فی جريان المطلق حكما واحدا متعلق بصرف وجود الطبيعه .

واما على الثانى : وهو فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما انحلالى ومتعلق بمطلق وجود الطبيعه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم فان الكلام فيه ايضا يقع فى موردين، احدهما فى ما اذا كان دليل المقيد مخالف لدليل المطلق واخرا يكون مخالف له كما اذا قال المولى اكرم الشعراء ثم قال لا تكرم الشعراء الفساق، فلا شبهه فى حمل المطلق على المقيد لا بملاك ان المقيد اظهر من الطلق او انه اقوى دلاله من المطلق لا بهذا الملاك بل بملاك كون الدليل المقيد قرينه بنظر العرف والعقلاء ومبين للمراد النهائى الجدى من الطلق ولا يرى العرف التنافى بين القرينه وذيها فان القرينه تتقدم على ذيها وان كانت اضعف منه دلاله فمع ذلك تكون القرينه متقدمه على ذيها لأنها مفسره لبيان المراد الجدى النهائى منه ومبينه له فعندئذ لا شبهه حمل المطلق على المقيد فى ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق، اما اذا كان موافقا كما اذا ورد فى الدليل اكرم العلماء ثم ورد بدلى اخر اكرم العلماء العدول ففى مثل ذلك هل يمكن حمل المطلق على المقيد او يحمل المقيد على افضل الافراد، المعروف والمشهور بين الاصوليين حمل المقيد على افضل الافراد، ولكن ناقش فيه السيد الاستاذ قدس سره بأن ملاك تقديم المقيد على المطلق انما هو قرينته لدى العرف والعقلاء، فاذا كان ملاك التقديم قرينته فلا فرق بين الموردين بين ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق وبينما اذا كان الدليل المقيد موافق للمطلق، فعلى كلا التقديرين فهو قرينه للتصرف فى المطلق فكما ان فى المورد الاول قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق كذلك فى المورد الثانى فلابد من تقيد اطلاق المطلق وان الواجب هو اكرام خصوص العلماء العدول لا مطلقا، فلا موجب لحمل المقيد على افضل الافراد فان اطلاق المطلق لا يصلح ان يكون قرينه على حمل المقيد على افضل الافراد وحمل المقيد على افضل الافراد ليس عرفى فهو بحاجه الى قرينه واطلاق المطلق لا يصلح ان يكون قرينه على ذلك فان القرينه انما هى الدليل المقيد فهو قرينه فى كلا الموردين ومبين للمراد النهائى الجدى من المطلق فى كلا الموردين، فمن اجل ذلك لابد من حمل المطلق على المقيد فى هذا المورد ايضا أى فى ما اذا كان دليل المقيد موافق لدليل المطلق هذا مراد السيد الاستاذ قدس سره

وان بنينا على ذلک فى الدوره السابقه لكن عدلنا عن ذلک لسببين : الاول ما تقدم من ان قرينه دليل المقيد على الدليل المطلق انما هى ثابته بالطريقه المألوفه والمرتكزه بين العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفاهم فى حواراتهم فى الاسواق والمجالس وغير ذلک، فان هذه الطريقه ثابته بين العرف والعقلاء وهى جعل الدليل المقيد قرينه على التصرف فى المطلق، وحيث ان هذه الطريقه دليل لبى فالقدر المتيقن ان الدليل المقيد انما هو قرينه فيما اذا لم يمكن الجمع بين الدليل المقيد والدليل المطلق وهو فى ما اذا كان الدليل المقيد مخالف للمطلق فان الجمع بينهما لا يمكن، فالقدر المتيقن من قرينيه فيما اذا لم يمكن الجمع بينهما، اما اذا كان الدليل المقيد موافق للدليل المطلق فالجمع بينهما لا مانع منه فيكون لا مانع من اكرام جميع العلماء العدول وغير العدول

السبب الثانى : ان امر المولى بوجوب اكرام العلماء العدول لا يمكن ان يكون جزافا فلا محال ان يكون مبنى على نكته وتلک النكته لم تكن موجوده فى اكرام جميع العلماء انما هى موجوده فى اكرام خصوص العلماء العدول فان هذ الامر لا يمكن ان كون جزافا، بمعنى ان مصلحه اكرام العلماء العدول اقوى من مصلحه اكرام مطلق العلماء واقوائيه المصلحه هى التى دعت المولى الى الامر بإكرام خصوص العلماء العدول، ولهذين السببين لا يبعد انما هو المشهور بين الاصوليين من حمل المطلق على افضل الافراد هو الصحيح دون ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره، هذا كله بالنسبه الى تقديم دليل المقيد على دليل المطلق، اما تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه اطلاق المطلق هل هذا التقديم لحكومه او بالورود ؟، فيه قولان

الاول : ان هذا التقديم انما هو بالحكومه وقد تبنه هذا مدرسه المحقق النائينی قدس سره ومنهم السيد الاستاذ قدس سره، وقد افارد فی وجه ذلک ان التنافی انما هو بين سند دليل المقيد وبين اطلاق دليل المطلق فالتنافی مبنائی فقط وليس بين دلاله دليل المقيد وبين دلاله دليل المطلق فلا تنافی بينهما، فان دلاله دليل المقيد قرينه علی التصرف فی دلاله دليل المطلق، وكذا لا تنافی بين سند دليل المقيد وبين سند دليل المطلق اذا لا مانع من صدور كليهما معا، وكذلک لا تنافی بين سند دليل المطلق وبين دلاله دليل المقيد فلا مانع من صدور دليل المطلق وبين دلاله دليل المقيد فانه اذا صدر دليل المطلق فيكون دليل المطلق قرينه علی التصرف فی دلالته ويوجب رفع اليد عن اطلاقه، فالتنافی انما هو بين سند دليل المقيد وبين دلاله دليل المطلق ولا يمكن الجمع بينهما بان يكون الدليل المقيد صادرا من الامام عليه السلام وكان دليل المطلق ظاهرا فی الاطلاق لا يمكن، فان دليل المطلق اذا صدر فانه قرينه علی التصرف فی الدليل المطلق وموجب لرفع اليد عن اطلاقه مع صدور الدليل المقيد، فالجمع بينهما لا يمكن .

تقديم دليل المطلق علی دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق علی دليل المقيد

هنا بحثان الاول فی تقديم دلی المقيد علی دليل المطلق وقد تقدم ان المقيد يتقدم علی المطلق بملاک انه قرينه لدی العرف او بملاک كون المقيد لسانه لسان التقيد مباشره او ان لسانه لسان الارشاد الی المانعيه فان التقديم لهذه الامور الثلاثه والغالب كون التقديم لملاک القرينيه لدی العرف وقد تقدم الكلام فی ذلک

ص: ۲۶۸

البحث الثانی : هل تقديم حجيه المقيد علی دليل حجيه المطلق فی الاطلاق هل هو بالحكومه او انه بالورود، فذهب جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ قدس سره الی ان هذا التقديم بالحكومه بتقريب ان موضوع حجيه ظهور المطلق فی الاطلاق هو الشک فی مراد الجدی للمولی وهل هو المطلق او المقيد وحيث ان دليل المطلق بمقتضی دليل حجيته علم تعبدا فان معنی حجيه هو الطريقيه والكاشفيه وكونه علم تعبدا، فاذا كان حجيه المقيد كونه علم تعبدا فهو رافع لموضوع اطلاق المطلق وهو الشک تعبدا وهو معنی الحكومه

ولنا فی المقام دعويان الاولی ان نظريه الحكومه غير صحيحه، ان تقديم دليل حجيه المقيد علی دليل حجيه المطلق فی الاطلاق انما هو بالورود لا بالحكومه

الدعوی الاولی : فقد تقدم ان التنافی بين المطلق والمقيد انما هو بين سند المقيد واطلاق المطلق ولا تنافی بين سنديهما ولا مانع من صدور كليهما معا وكذلک لا تنافی بين سند المطلق ودلاله المقيد باعتبار ان دلاله المقيد قرينه علی التصرف فی دلاله المطلق ومبين للمراد النهائی الجدی منه، وكذلک لا تنافی بين دلاله المطلق علی الاطلاق وبين دلاله المقيد علی التقيد باعتبار انه لا تنافی بين القرينه وذيها والمقيد بنظر العرف قرينه علی التصرف فی المطلق، ولهذا لا تنافی بين دلاله المطلق علی الاطلاق

وبين دلاله المقيد على التقيد وانما التنافى بين سند المقيد وبين دلاله المطلق على الاطلاق هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان الحكومه مبنيه فى المقام على نقطتين

الاولى : ان معنى حجيه الأماره هو الكاشفيه والطريقيه والعلميه التعبديه وقد تبنه ذلك مدرسه المحقق النائينى قدس سره ومنهم السيد الاستاذ قدس سره فان معنى حجيه الأماره جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه التعبديه لها، لكن ذكرنا غير مره ونذكره بشكل تفصيلى بمبحث حجيه الخبر الواحد ان هذا المبنى لا ـ يمكن المساعده عليه لا ثبوتا ولا اثباتا فلا يمكن القول ان معنى الحجيه هو جعل الطريقيه وجعل العلميه التعبديه على تفصيل يأتى

الثانيه : ان موضوع الحجيه هو الشک فی المراد الجدی هل المراد الجدی من المولی هل المقید او المطلق وهو موضوع حجیه المطلق فی الاطلاق، فاذا کان علم تعبد فهو حاکم علی دلیل المطلق ورافع للشک الذی هو مأخوذ فی موضوع حجیه اطلاق المطلق ولکن هذه المقدمه ایضا غیر تامه، فکما ان الشک مأخوذ فی موضوع حجیه اطلاق المطلق وهو الشک فی ان مراد المولی جدا وواقعا هل هو المقید او المطلق کذلک الشک مأخوذ فی موضوع حجیه الدلیل المقید وهو ان المقید هل صدر واقعا من المولی او لم یصدر فلا محال یکون المکلف شاک فی ذلک فکما ان الشک مأخوذ فی موضوع اطلاق المطلق کذلک مأخوذ الشک فی حجیه المقید ومعنا حجیه کل منهما جعل الطریقیه والعلمیه والکاشفیه، ومعنی حجیه ظهور المطلق فی الاطلاق جعل الشارع هذا الظهور علما تعبدا، ومعنی حجیه المقید جعله علما تعبدا، فکما ان معنی حجیه السند جعل الطریقیه والکاشفیه والعلم التعبدی کذلک معنی حجیه الدلاله أی حجیه ظهور المطلق فی الاطلاق، فکل من دلیل حجیه المطلق ودلیل حجیه المقید یدل علی ان اطلاق المطلق علم تعبدی والمقید علم تعبدی فاذا کان کل منهما بمقتضی دلیل الحجیه علم تعبدی فان کل منهما یکون رافع لموضوع الاخر فکما ان المقید یکون رافعا لموضوع المطلق فالمطلق ایضا یکون رافعا لموضوع المقید باعتبار ان کل منهما علم تعبدا بمقتضی دلیل الحجیه والشک مأخوذ فی موضوع کل منهما، وحیث ان ظهور المطلق فی الاطلاق علم فهو رافع للشک فی صدور المقید تعبدا، وحیث ان المقید علم بصدوره فهو رافع للشک المأخوذ فی موضوع ظهور المطلق فی الاطلاق وهو الشک فی ان المراد الجدی هل هو المقید او المطلق، فالمراد الجدی هو المقید تعبدا فالمقید یفید العلم بان المراد الجدی من المطلق هو المقید تعبدا فکل منهما یکون حاکما علی الاخر ورافعا لموضوع الاخر ولا ترجیح فی البین، ومجرد ان نسبه المقید الی المطلق نسبه الخاص الی العام لا تصلح ان تکون مرجح انه لا یعتبر فی الحکومه ملاحظه النسبه فدلیل الحاکم قد یکون اخص وقد یکون اعم من وجه قد یکون دلیل الحاکم اخص من دلیل المحکوم وقد یکون اعم فان النسبه غیر ملحوظه بین الحاکم والمحکوم انما ملحوظه فی الاطلاق والتقید والعام والخاص، فمن اجل ذلک لا یمکن ان یکون تقدیم دلیل حجیه المقید علی دلیل حجیه المطلق بملاک الحکومه فان الحکومه لا یمکن الالتزام بها

الـدعوى الثانيه : وهى ان هـذا التقـديم من باب الورود فان دليل حجيه المقيـد وارد على دليل حجيه المطلق لان موضوع الحجيه ظهـور المطلق فى الاطلاـق مشـروط بعـدم ورود القرينه على الخلاـف فـان الموضوع مشـروط ومقيـد فـان موضوع حجيته ظهور المطلق فى الاطلاق مقيد بعدم ورود القرينه على الخلاف، اما اذا وردت القرينه وشملها دليل الحجيه فهى وارده على دليل حجيه المطلـق ورافعه لموضـوع الحجيه بارتفـاع قيـدها فـان موضـوع حجيه المطلـق ظهـور المطلق المقيـد بعـدم القرينه على الخلاـف، والقرينه قـد وردت على الخلاـف وجـدانا فان عـدم القرينه تبـدل بالقرينه وجـدانا فمن اجل ذلك يكون المقيـد وارد على دليل حجيه المطلق ورافعـا لموضوعه بارتفـاع قيـده وجـدانا فان انتفاء الموضوع تاره بانتفاء تمام ازاء الموضوع واخرى بانتفاء جزء منه وثالثا انتفاء الموضوع بانتفاء قيـده، وعلى هـذا فموضوع حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق ينتفى بانتفاء قيده وهو ورود المقيد فانه اذا ورد المقيـد تبـدل عـدم الورود بالورود وجـدانا فمن اجل ذلك يكون دليل حجيه المقيـد واردا على حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق ورافعا لموضوع حجيته بارتفاع قيـده وجـدانا ولا فرق فى ذلك بين المطلق والمقيـد والعام والخاص، فدليل المخصـص يكون تقـديمه من بـاب التخصـيص، واما دليل حجيه الخاص فهو وارد على دليل حجيه العام فان موضوع الحجيه ظهور العام فى العموم والاستيعاب مقيـدا بعدم ورود الخاص على الخلاف فاذا ورد الخاص ارتفع موضوعه بارتفاع قيده وجدانا فمن اجل ذلك يكون دليل حجيه الخاص واردا على دليل حجيه العام ولا فرق من هـذه الناحيه بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص، فالنتيجه ان دليـل حجيه المقيـد وراد على دليـل حجيه المطلق وتقـديمه عليه من بـاب الورود لا من باب الحكومه، وهـذا تمام الكلام فى تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه اطلاق المطلق .

تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

كرنا ان تقـديم دليل المقيد على دليل المطلق انما هو في جهه لها قرينه لدى العرف العام لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق، نعم اذا كان المقيد بلسان التقيد مباشـره كما اذا قال المولى اعتق رقبه ثم قال فلتك الرقبه مؤمنه فان دليل المقيد يدل على التقيد مباشـرةً والتقيـد مـدلوله المطابقى فلا يحتاج تقـديمه الى كونه قرينه او كان مفاد دليل المقيد الارشاد الى المانعيه فانه يرشد الى المانعيه بالمطابقه والى ان عدمها قيد للمأمور به بالالتزام وتقديمه لا يحتاج الى كونه قرينه

ثم ان صاحب الكفايه قدس سره : قد ذكر وجه اخر لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق وهو ان الامر المتعلق بالمقيد ظاهر فى الوجوب التعينى وهـذا الظهور اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق فيكون تقـديمه بملاک الاظهريه وهـذا من احـد موارد الجمع الدلالى العرفى فيكون تقديم دليل المقيد على دليل المطلق بملاک الاظهريه وقد اورد عليه السيد الاستاذ قدس سره بان ما ذكره قدس سـره لا يتم على مسلكه فان صاحب الكفايه يرى ان دلاله الامر على الوجوب التعينى انما هى بالإطلاق ومقدمات الحكمه لا بالوضع فاذا كان دلاله الامر بالمقيـد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه فلا وجه لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق فـان دلاله كليهما مستنده الى قرينه الحكمه والى مقـدماتها فلا تكون دلاله الامر بالمقيـد على الوجوب التعينى اقوى من دلالـه المطلق على الاطلاـق فـان كلتا الـدلالتين مستنده الى مقـدمات الحكمه، ودعوى ان تقـديم دليل المقيـد على المطلق وان كانت دلاله الامر بالمقيد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقدمات الحكمه الا انه لما كانت دائرته دائره مدلول المقيد اضيق من دائره اطلاق المطلق، فمن اجل ذلک تكون دلالته اقوى من دلاله اطلاق المطلق فيكون تقـديمه عليه من باب تقـديم الاظهر على الظـاهر والاـقوى على الضـعيف فـاذاً لا مانع من كون دلاله الامر بالمقيـد على الوجوب التعينى بالإطلاق ومقـدمات الحكمه ومع ذلک تكون اقوى من دلاله المطلق على الاطلاق من جهه ان دائره مدلوله اضـيق من دائره مدلول اطلاق المطلق فمن اجل ذلک تكون دلالته اظهر من دلاله المطلق على الاطلاق فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر

ص: ٢٧٢

هـذه الـدعوه مـدفوعه بـل هى لاـ ترجع الى معنى محصل وذلک لأنه من حيث الـدلاله التصوريه على المعنى لا فرق بين المعنى الخـاص والمعنى العـام فـان الـدلاله التصوريه عباره عن انتقال الـذهن الى المعنى قهرا وبالوجـدان بمجرد سـماع اللفظ وان كان سمـاعه بغير شـعور وبغير اختيـار فينتقل الـذهن الى المعنى لا فرق بين كون اللفظ خاص او عام، فمن حيث الـدلاله التصوريه فلا فرق بين المعنى العام والخاص فان الذهن ينتقل الى المعنى سواء كان عام او خاص قهرا ووجدانا وان كان من متكلم بغير شـعور واختيار، اما من حيث الـدلاله التصـديقيه وهى الـدلاله الناشئه من ظهور حال المتكلم فان ظهور حال المتكلم يـدل على انه اراد معنى اللفـظ الصادر منه عن جـد وواقعا وهـذا الظهور تاره يكون ناشـئ من سـكوت المولى فى مقام البيان والاثبات وعـدم ذكر القرينه لنكون كاشـفه عن مقام الثبوت بقانون ان كل ما لم يقله لم يريـده فان الانسام اذا لم يقل شـىء فهو لم يريـده وهذا ثابت كلى لكشـف مراد المتكلم، واخرى يكـون هـذا الظهـور ناشـئ من ظهـور اللفـظ بـالمعنى وضـعا ودلاـلته عليه فى مقـام الاثبـات

الكاشف عن مقام الثبوت بقانون ان كل ما قاله اراده وكل ما ذكره اراده فاذا صدر منه كلام فهو كاشف عن مراد المتكلم فى الواقع ومقام الثبوت فان اللفظ فى مقام الاثبات اذا صدر من متكلم مختار فهو كاشف عن انه اراد معناه فى الواقع ومقام الثبوت هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى ان دلاله الاطلاق الناشئه من سكوت المتكلم فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فان هذه الدلاله على مستوى واحد سواء اكان مدلولها معنى عام او معنى خاص لا فرق بينهما من هذه الناحيه فان الدلاله الاطلاقيه الناشئه من سكوت المولى فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فى هذا المقام فان هذه الدلاله على مستوى واحد سواء كان مدلولها معنى عام او خاص فاذاً دعوى ان مدلولها اذا كان معنى خاص فهى اقوى مما اذا كان مدلولها معنى عام فهو لا يرجع الى معنى محصل فان هذه الدلاله الاطلاقيه المستنده الى مقدمات الحكمه أى سكوت المولى فى مقام البيان وعدم ذكر قرينه فهذه الدلاله على مستوى واحد بلا فرق بين ان يكون مدلولها معنى عام او خاص لا ترجع الى معنى محصل وغير قابله للتصديق كما ان الدلاله الوضعيه الناشئه من وضع اللفظ بإزاء المعنى فان هذه الدلاله الوضعيه المستنده الى الوضع على مستوى واحد سواء كان مدلولها معنى عام او خاص فلا فرق من هذه الناحيه فان دلاله اللفظ على معناه الموضوع له على مستوى واحد سواء كان معناه الموضوع له معنى عام او خاص ولا يمكن القول بان مدلوله اذا كان معنى خاص فدلالته عليه اظهر واقوى من دلالته اذا كان مدلوله معنى عام فلا يمكن ولا ترجع هذه الدعوى الى معنى محصل، فالصحيح هو ما ذكرناه من ان تقديم دليل المقيد على الدليل المطلق انما هو من جهه انه قرينه لدى العرف العام لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق اذا لم يكن لسانها لسان التقيد مباشرةً او لم يكن لسانها لسان الارشاد الى المانعيه ففى هاتين الصورتين يكون التقديم مستند الى المدلول اللفظى اما بالمطابقه او بالالتزام لا الى قرينه المقيد

قد يقال كما قيل : انه يمكن الجمع بين دليل المقيد ودليل المطلق فاذا ورد من المولى اعتق رقبه ثم ورد بدليل اخر اعتق رقبه مؤمنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الواجب فى واجب وهو الواجب المطلق فان الدليل الاول مطلق يدل بأطلاقه على وجوب عتق رقبه مطلقا سواء كان عتق رقبه مؤمنه ام كان عتق رقبه كافره، واما دليل المقيد يدل على وجوب عتق رقبه مؤمنه فالمقيد واجب فى واجب اخر وهو الواجب المطلق، ونظير ذلك ما اذا نذر المكلف الصلاه فى المسجد أى يصلى صلاه الفريضه فى المسجد ففى مثل ذلك الصلاه المنذوره ضمن الصلاه الواجبه فان الصاله الواجبه واجبه مطلقا سواء كانت فى المسجد او مكان اخر بلا فرق ولكن الصلاه المنذوره مقيده بإتيانها فى المسجد فقط فهى واجبه فى واجب وما نحن فيه كذلك، فالمقيد واجب فى واجب وهو الواجب المطلق ولكن غير خفى ان هذا الحمل غير صحيح لا ثبوتا ولا اثباتا

اما ثبوتا : فان مرد هذا الحمل الى التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والتخيير بين الاقل والاكثر استقلالى غير معقول فانه لغو وجزافا فان فى المقام يكون المكلف مخيرا بين عتق رقبه مؤمنه ورقبه كافره معا او عتق رقبه مؤمنه فالتخيير بينهما غير معقول فان معنى التخيير انه لابد من الاتيان بأحد الطرفين اما عتق رقبه وكافره معا او بعتق رقبه مؤمنه وهذا لغو محض وجزاف لان عتق رقبه كافره لا ـ يكفى اما عتق رقبه مؤمنه يكفى سواء ضم اليه عتق رقبه كافره او لم يضم اليه، فمن اجل ذلك هذا الحمل لا يمكن الالتزام به بحسب مقام الثبوت فان مرجعه الى الاقل والاكثر الاستقلالى، ونظير ذلك ما اذا كان المكلف فى اول الوقت فاقدا للماء ولكنه يعلم بانه واجد للماء فى اخر الوقت فعندئذ لو قلنا انه مخير بين الصلاه مع التيمم فى اول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت فقط أى مخير بين الطهاره الترابيه فى اول الوقت والصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت وهذا التخيير غير معقول لأنه اذا اتى بالصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت كفى ذلك سواء اتى بالصلاه مع الطهاره الترابيه فى اول الوقت او لم يأتى بها فان الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فى اخر الوقت يجزى سواء اتى بالصلاه مع الطهاره الترابيه فى اول الوقت او لا فضمهما معا لغو صرف لا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ولكن فرق بين ما ذكرناه من المثال وبين النذر فان المكلف اذا نذر الصلاه فى المسجد فان اتى بها فى المسجد فقد اطاع بكلتا الفريضتين أى الفريضه الاصليه والمنذوره معا فان هذه الصلاه المائتى بها مصداق لكليهما وهى تجزى عنهما معا، واما اذا اتى بفريضه الصلاه الاصليه فى مكان اخر فلا تسقط عنه الصلاه الفريضه النذريه فلابد من الاتيان بها فى المسجد فمن هذه الناحيه يختلف مورد النذر عما نحن فيه هذا كله فى مقام الثبوت ومع الاغماض عن مقام الثبوت فهذا الجم غير تام فى مقام الاثبات ويأتى الكلام فيه .

تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الى هنا قد تبين ان حمل المقيد على الواجب فى الواجب لا يرجع الى معنى محصل ثبوتا واثباتا، اما ثبوتا فان مرده الى التخيير بين الاقل والاكثر الاستقلاليين وهذا التخيير غير معقول فان معناه التخيير بين عتق رقبه مؤمنه وعتق رقبه كافره معا او عتق رقبه مؤمنه وهذا التخيير غير معقول فان ضم عتق رقبه كافره الى عتق رقبه مؤمنه لغو صرف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، واما اثباتا فان هذا الحمل ليس من موارد الجمع الدلالى العرفى بل هو جمع استحسانى وتبرعى ولا قيمه له طالما لم يكن من احد موارد الجمع الدلالى العرفى من حمل الظاهر على الاظهر او على النص او حمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد وحمل المحكوم على الحاكم والمورود على الوارد وهذه الموارد من موارد الجمع الدلالى العرفى وهذا الحمل ليس منها بل هو جمع تبرعى فلا قيمه له، هذا كله فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما واحدا متعلق بصرف وجود الطبيعه

واما المورد الثانى : وهو فيما اذا كان الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما انحلالى ومتعلق بمطلق وجود الطبيعى فتاره يكون دليل المقيد مخالف لدليل المطلق كما اذا قال المولى مثلا اكرم الشعراء ثم قال لا تكرم الشعراء الفساق فان الدليل المقيد مخالف لدليل المطلق فى السلب والايجاب ففى مثل ذلك لابد من حمل المطلق على المقيد لما ذكرنا ان المقيد بنظر العرف العام قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق ومفسر له ولهذا لا يرى العرف التنافى بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان المراد من ذيها، فاذاً تقديم دليل المقيد فى هذا الفرض على دليل المطلق انما هو بملاك القرينيه، واما اذا كان دليل المقيد مثبتا ولا يكون مخالفا لدليل المطلق كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء العدول ففى مثل ذلك هل يمكن حمل المطلق على المقيد او يحمل المقيد على افضل الافراد

ص: ٢٧٥

الظاهر ان المعروف والمشهور بين الاصوليين حمل المقيد على افضل الافراد لا حمل المطلق على المقيد فان المطلق يبقى على حاله وهو وجوب اكرام جميع العلماء من العدول وغيرهم واما المقيد فيحمل على افضل الافراد، وخالف فى ذلك السيد الاستاذ قدس سره وذكر انه لا فرق بين هذا المورد والمورد الاول فكما ان فى المورد الاول يحمل المطلق على المقيد كذلك فى هذا المورد لابد من حمل المطلق على المقيد وقد افاد فى وجه ذلك ان القيد ظاهر فى الاحتراز فان كل قيد مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل من قبل المولى فهو ظاهر فى الاحتراز وحمله على التوضيح او على التأكيد بحاجه الى قرينه وطالما لم تكن هناك قرينه فالقيد ظاهر فى الاحتراز ومعنى ظهوره فى الاحتراز انه شرط للحكم المجعول فى القضيه فى مرحله الجعل وشرط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى فكل قيد مأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل فهو ظاهر فى الاحتراز بمعنى انه شرط للحكم فى مرحله الجعل وشرط لاتصاف متعلق الحكم بالملاك فى مرحله المبادى كالاستطاعه ودخول الوقت والسفر والبلوغ والعقل فان هذه القيود المأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل ظاهره فى انها قيود للحكم فى مرحله الجعل

وقيود للملاک فی مرحله المبادئ، وعلی هـذا فهـذا القيـد کقيـد العـداله اکرم العماء العدول فان قيد العداله يدل علی ان الحکم المجعول فی هـذه القضـيه لم يجعـل لطبيعی الموضوع وهو العلمـاء علی نحو الاطلاق بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهی العلماء العـدول وهـذا هو معنی کونه قيد احترازی فظهور القيد فی الاحتراز يدل علی ان الحکم المجعول کوجوب الاکرام فی مثـل هـذا المثـال لم يجعـل لطبيعی الموضوع علی نحو الاطلاق بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهـذا معنی حمل المطلق علی المقيـد فلابـد محمل المطلق علی المقيـد من جهه ظهور القيـد فی الاحتراز فانه يـدل علی ان الحکم فی القضـيه لم يجعـل لطبيعی الموضوع علی نحو الاطلاق بل هو لحصه خاصه وهـذه هی نکته حمل المطلق علی المقيـد فی المقام فاذاً لا فرق بين ما اذا کان دليل المقيـد مخالف لـدليل المطلق وبين ما اذا کان موافقا فعلی کلا التقـديرين ابـد من حمل المطلق علی المقيد هکذا ذکره السيد الاستاذ قدس سره

ص: ۲۷۶

والجواب : عن ذلک ان ظهور القید فی الاحتراز مما لا شبهه فیه فان کل قید مأخوذ فی موضوع الحکم فی لسان الدلیل ظاهر فی الاحتراز وهذا مما لا شبهه فیه طالما لم تکن هناک قرینه علی الخلاف علی انه للتأکید او للتوضیح والا فهو ظاهر فی الاحتراز وهذا لا شبهه فیه، الا ان ظهوره فی الاحتراز یدل علی ان شخص الحکم المجعول فی القضیه الذی یکون القید قید لموضوعه فان هذا القید یدل علی ان شخص الحکم المجعول فی القضیه مجعول لحصه خاصه لهذه القضیه لا للموضوع بنحو الاطلاق ولا یکون ناظرا الی قضیه اخری والی القضیه المطلقه فان فی المقام قضیتین المطلقه مثل اکرم العلماء فان هذه قضیه مطلقه والثانیه مقیده اکر العلماء العدول فان العدول قید للموضوع فی القضیه الثانیه لا فی القضیه الاولی فاذا کان العدول قید للموضوع فی القضیه الثانیه فهو یدل علی ان الحکم المجعول فی هذه القضیه هو شرط لهذا الحکم فی مرحله الجعل والاتصاف متعلقه بالملاک فی مرحله المبادئ ولا یدل علی ان الحکم المجعول فی القضیه الاولی لحصه خاصه من الموضوع ولا نظر له الی القضیه الاولی لا نفیا ولا اثباتا فان القید مأخوذ فی هذه القضیه الثانیه وهی ظاهره فی الاحتراز ومعنی ظهوره فی الاحتراز یدل علی ان شخص الحکم المجعول لهذه القضیه مجعول لحصه خاصه منها لا انه مجعول لطبیعی الموضوع علی الاطلاق، فنفس هذا القید یدل علی ان ملاک الحکم فی هذه الحصه اقوی واشد من ملاک الحکم فی القضیه الاولی وهی القضیه المطلقه فان هذا القید یدل علی ان الحکم المجعول فی نفس هذه القضیه لم یجعل لطبیعی الموضوع بل جعل لحصه خاصه من الموضوع بنکته ان ملاک الحکم فی هذه الحصه اقوی واشد وهذا معنی حمل هذه الحصه علی افضل الافراد

فالنتيجه : ان الصحيح هو حمل المقيد فيما اذا كان موافق للمطلق حمله على افضل الافراد ولا وجه للحمل على التقيد مضافا الى ما ذكرناه سابقا من ان سيره العقلاء وطريقتهم جاريه فى باب الالفاظ فى مقام التفهيم والتفاهم بها من حواراتهم المختلفه بجعل دلى المقيد قرينه على المطلق والقدر المتيقن منهما اذا كان المقيد مخالف للمطلق ولا يمكن الجمع بينهما الا بحمل المطلق على المقيد او رفع اليد عن المقيد ولا يشمل المقام فان فى المقام الجمع بينهما ممكن ولا مانع منه بحمل المقيد على افضل الافراد، فتبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره لا يمكن المساعده عليه

ومن هنا يظهر ان ما ذكره قدس سره من دلاله القضيه الوصفيه على المفهوم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز فان القضيه الوصفيه تدل على المفهوم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز لا يمكن المساعده على ذلك فان ظهور القيد فى الاحتراز يدل على انتفاء شخص هذا الحكم المجعول فى القضيه بانتفاء الوصف ومن الواضح ان انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضيه ليس من المفهوم بشىء فان المفهوم عباره عن انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط اما انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف فهو امر قهرى فانه حيث انه قيد للموضوع فالحكم ينتفى بانتفاء الموضوع قهرا فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم الشخصى المجعول لهذا الموضوع قهرا وهو ليس من المفهوم فى شىء فما ذكره السيد الاستاذ من دلاله الوصف على المفهوم من جهه ظهور القيد فى الاحتراز لا يمكن المساعده عليه، نعم تقدم فى بحث المفهوم ان القضيه الوصفيه تدل على المفهوم لكن دلالتها بنحو القضيه المهمله لا بنحو السالبه الكليه فان المولى اذا قال اكرم العلماء العدول فان تقيد وجوب الاكرام العدول بهذا الوصف يدل على ان هذا الحكم لم يثبت للعلماء بتمام اصنافهم اذ لو كان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بتمام اصنافه لكان هذا التقيد لغوا فان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بكل اصنافهم من العدول وغيرهم فهذا التقيد يكون لغوا فانه يدل على ان هذا الحكم لم يثبت لتمام اصناف العلماء بنحو سلب العموم ونفى العموم لا بنحو عموم السلب وبنحو عموم النفى لا بنحو القضيه الكليه بل بنحو سلب العموم المساوق للقضيه الجزئيه .

ص: ٢٧٨

تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الى هنا قد تبين ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من دلاله القضيه الوصفيه على المفهوم بملاك ظهور القيد فى الاحتراز، ذكرنا ان ما ذكره قدس سره غير تام فان ظهور القيد فى الاحتراز مما لا شبهه فيه ولكن انما يدل على نفى الحكم الشخصى المجعول فى القضيه بانتفاء الوصف وهو ليس من المفهوم فى شيء فان المفهوم انتفاء سنخ المفهوم بانتفاء طبيعى الحكم لا شخص الحكم فان انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضيه بانتفاء موضوعه او قيد موضوعه فهو امر قهرى ولا يكون مدلول للفظ، واما دلاله المفهوم دلاله لفظيه فالقضيه تدل على المفهوم بالدلاله الالتزاميه، وعلى هذا فظهور القيد فى الاحتراز انما يدل على انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضيه بانتفاء الوصف وهو ليس من المفهوم فى شيء، نعم ذكرنا فى بحث المفاهيم ان القضيه الوصفيه تدل على المفهوم بنحو القضيه المهمله يعنى ان المفهوم قضيه مهمله فان المولى اذا قال اكرم العلماء العدول فان هذا الوصف يدل على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعى العلماء بتمام اصنافهم ولو بجعل اخر والا لزم كون هذا التقيد لغوا اذ لو كان وجوب الاكرام ثابت للعلماء بكافه اصنافهم لكان التقيد بهذا السنخ لغوا ولا يمكن صدور اللغو من المولى الحكيم فمن اجل ذلك هذا التقيد يدل على ان وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعى العلماء بتمام اصنافهم بنحو نفى العموم لا عموم السلب ولا عموم النفى وحينئذ فان كانت الحصه الفاقده للوصف منحصره بصنف واحد وليس لها صنف اخر فرضا فتدل القضيه الوصفيه على المفهوم بنحو السالبه الكليه وتدل على نفى الحكم عن هذا الصنف بدون اهمال واجمال فاذا كانت الحصه المفقوده للوصف منحصره فى صنف واحد فالقضيه الوصفيه تدل على انتفاء الحكم عن ذلك الصنف بنحو القضيه الكليه، واما اذا كانت الحصه الفاقده للوصف ذات اصناف متعدده القضيه الوصفيه تدل على ان الحكم المجعول فى هذه القضيه المقيده بالوصف لم يثبت لتمام الاصناف بنحو سلب العموم وبنحو نفى العموم لم يثبت لتمام الاصناف وحينئذ فان كان بين تلك الاصناف قدر متيقن وهو المفهوم وان لم يكن قدر متيقن نعلم اجمالا ان هذا الحم لم يثبت لتمام هذه الاصناف، اما ثبوته للبعض دون البعض الاخر هو محتمل فاذا شككنا فى ثبوت هذا الحكم لصنف من اصناف هذه الحصه فالمرجع هو اصاله البراءه لان هذا العلم الاجمالى لا يكون منجز باعتبار ان المعلوم بالإجمال حكم ترخيصى فلا اثر للعلم الاجمالى ولا يكون منجز ولا مانع من جريان الاصول المؤمنه، وعلى هذا فالتقيد بالوصف يدل على نفى الحكم عن الطبيعى بتمام اصنافه اذ ان هذا الحكم لم يثبت للطبيعى بتمام اصنافه على نحو العموم فعندئذ لا مناص بالتقيد بنحو سلب العموم والتفصيل اكثر من ذلك قد تقدم فى بحث المفاهيم، واما ما ذكرناه من ان دليل الحجيه المقيد تقديمه على حجيه المطلق انه بالورود لا بالحكومه، وهذا تمام الكلام فى المطلق والمقيد فى الواجبات

ص: ٢٧٩

اما فى المستحبات فالمعروف والمشهور بين الاصحاب هو حمل المقيد على افضل الافراد وان قلنا بحمل المطلق على المقيد فى الواجبات واما فى المستحبات لابد من حمل المقيد على افضل الافراد وانما الكلام فى نكته الفرق بينهما وما هو الفارق بين الواجبات والمستحبات، فقد ذكر صاحب الكفايه قدس سره وجهان للفرق :-

الوجه الاول : ان غلبه اختلاف مرات المستحبات قرينه على حمل المقيد على افضل الافراد مثلا زياره الامام الحسين عليه السلام مستحبه مطلقا فى كل يوم وفى كل وقت كما انها مستحبه فى الايام الخاصه فقد ورده روايات فى استحبابها فى ايام خاصه كيوم عرفه وليله عرفه ويوم العيد ويوم عاشوراء ويوم الاربعين واول رجب ونصفه ونصف شعبان وليالى القدر وليله الجمعه فعندئذ لابد من حمل هذه الروايات على افضل الافراد ولا يمكن حمل المطلق على المقيد اذ لو حمل المطلق على المقيد فلازم ذلك ان لا تكون زيارته مستحبه مطلقه وانما هى مستحبه فى هذه الايام والليالى الخاصه ولهذا لا يمكن حمل المطلق على المقيد بل لابد من حمل هذه الروايات المقيده على افضل الافراد وهكذا فى سائر المستحبات، هكذا ذكره صاحب الكفايه قدس سره لكن للمناقشه فيه مجال

اما اولا ـ: فان الغلبه غايتها تفيد الظن بحمل المقيدات على افضل الافراد ومن الواضح ان الظن لا يكون حجه ولا قيمه له فلا يمكن ان تكون الغلبه قرينه على حمل المقيدات على افضل الافراد

وثانيا : ننقل الكلام فى المقيد الاول قبل حصول الغلبه هل هو محمول على افضل الافراد او لابد من حمل المطلق على المقيد فان مناط حمل المقيد على افضل الافراد لو كانت الغلبه فهذا المناط غير موجود فى المقيد الاول قل حصول الغلبه فعندئذ لا يمكن حمل المقيد الاول على افضل الافراد

ثالثا : مع الاغماض عن ذلك فان هـذا انما يتم فى المسـتحبات التى قـد ورده فيها روايات مطلقه وروايات مقيـده كما فى زيارتا الامام الحسين عليه السلام واما المستحبات التى قد ورد فيها روايات مطلقه فقط فيكون لا مجال هناک للحمل على افضل الافراد يعنى ان مـا ذكره قـدس سره لاـ يشـمل مثل المسـتحبات التى ورد فيها روايات مطلقه فقط او روايات مقيـده فقط دون الروايات المطلقه .

الوجه الثانى : ذكر قـدس سـره ان اسـتعمال المطلق بعـد التقيـد انما ثبت بقاعـده التسامـح فى ادله السـنن فان الـدليل المقيد انما يوجب رفع اسـتحباب دليل المطلق فمقتضـى حمل المطلق على المقيد ان المطلق ليس بمستحب ولكن استحبابه بعد التقيد ثابت بقاعده التسامح فى ادله السنن، هكذا ذكره قدس ولكن هذا ايضا غير تام

اما اولا : لان مفاد قاعده السـنن ليس الاسـتحباب الشـرعى وتقدم فى محله ان هذه القاعده لا تدل على الاسـتحباب الشـرعى فان مفاد هذه القاعده هو الارشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط وليس مفادها الحكم المولوى والاستحباب الشرعى

وثانيا : ومع الاغماض عن ذلك فان مورد هذه القاعده الاخبار التى لم تثبت اسانيدها فهذه الاخبار مورد هذه القاعده اما اذا كان الخبر حجه فلا يحتاج الى هذه القاعده فان هذا الخبر يثبت مدلوله بمقتضى كونه حجه ولا يحتاج الى التمسک بهذه القاعده وما نحن فيه كـذلك فان المفروض ان المطلق قـد ورد فيه روايات معتبره وكـذا الحال فى المقيـد، فليس المطلق مورد لهذه القاعده فان الروايات التى تدل على اطلاق المطلق روايات معتبره ليس مورد لهذه القاعده حتى يتمسک بها فلا يمكن التمسک فى هذه القاعده فان المقام خارج عن موردها، فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه من الوجهين غير تام بل لا يرجع الى معنى محصل

تقديم دليل المطلق على دليل المقيد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : تقديم دليل المطلق على دليل المقيد

الصحيح فى المقام ان يقال انه لا فرق بين المطلق والمقيد فى الواجبات والمطلق والمقيد فى المستحبات فان عدم الفرق بينهما غالبى ليس فى كل الموارد، وبيان ذلك ان التقيد الوارد فى المستحبات على ثلاثه اقسام : الاول ان يكون القيد مخالف للمطلق فى السلب والايجاب فيكونا متنافيين سلبا او ايجابا، الثانى ان يكون القيد موافقا للمطلق وهذا ينقسم الى قسمين فتاره يكون الحكم المجعول فى جانب المطلق حكما واحدا متعلق بصرف الوجود وغير قابل للانحلال واخرى يكون الحكم متعدد ومتعلق بمطلق وجود الطبيعه وينحل بانحلال افرادها فى الخارج فيثبت لكل منها حكم مستقل، فالنتيجه ان المجموع على ثلاثه اقسام :-

القسم الاول : كما اذا قال المولى يستحب اكرام العماء ثم قال يكره اكرام العلماء الفساق فلا شبهه فى تقيد المطلق فى هذه الموارد فلابد من حمل المطلق على المقيد فى هذه الموارد لان المقيد بنظر العرف قرينه لبيان المراد من المطلق ولا فرق من هذه الناحيه بين الطلق والمقيد فى الواجبات والمطلق والمقيد فى المستحبات فكما ان القيد قرينه بنظر العرف والعقلاء لبيان المراد الجدى النهائى فى الواجبات وكذلك فى المستحبات فمعنى ذلك ان استحباب الاكرام مختص فى العلماء الذين لا يكونون فساق

القسم الثانى : ما اذا كان الحكم واحدا وكان المقيد موافق للمطلق فى الاثبات فى الايجاب والنفى كما اذا ورد فى الدليل يستحب عتق رقبه وورد فى دليل اخر يستحب عتق رقبه مؤمنه فاذا ورد الامر الاستحبابى بعتق رقبه وورد امر اخر فى عتق رقبه مؤمنه فاذا ورد مثل هذا لا مناص من حمل المطلق على المقيد باعتبار ان الحكم المجعول فى المقام واحد وهو اما ثابت للمطلق او ثابت للمقيد ولا ثالث فى البين، اما على تقدير ثبوته للمطلق فيكون القيد لغوا ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فمن اجل ذلك لابد من حمل المطلق على المقيد وانه ثابت لحصه خاصه منه وهى الحصه المقيده والا لكان القيد لغوا هذا اذا كان لسان القيد لسان التكليف غايه الامر يكون التكليف استحبابى ولا فرق بين ان يكون المطلق والمقيد فى الواجبات او المستحبات فلابد من حمل المطلق على المقيد والا يكون القيد لغوا، اما اذا كان مفاد الدليل المقيد الارشاد الى الجزئيه كما اذا ورد فى دليل صلى وورد فى دليل اخر صلى عن طهور ومثلا ورد امر بصلاه الليل ثم ورد امر بصلاتها فى الثلث الاخير من الليل او فى النصف الاخير منه فبطبيعه الحال يكون لسان القيد لسان ارشاد الى جزئيه القيد فى الوقت والى شرطيه الوقت وان وقت هذه الصلاه هو الثلث الاخير من الليل او النصف الاخير منه ففى مثل ذلك ايضا لا شبهه فى حمل المطلق على المقيد لان مفاد المقيد ارشاد الى ان الوقت قيد للمستحب او اذا ورد امر بغسل الجمعه ثم ورد امر اخر بالغسل الى الزوال فان هذا التقيد يدل على ان الزوال شرط وهو وقت للغسل وانه موقت الى هذا الوقت وبعد الزوال انتهى وقت غسل الجمعه ففى مثل ذلك لابد من حمل المطلق على المقيد ولا فرق فى ذلك بين المستحبات والواجبات فان الاوامر الوارده فى العبادات سواء اكانت واجبات ام كانت مستحبات ظاهره فى الارشاد للجزئيه او الشرطيه كالأمر باستقبال القبل او الامر بالستر او الامر بطهاره البدن او اللباس او الطهاره من الحدث الاكبر والاصغر او الطمأنينه فى الصلاه فان هذه الاوامر جميعا مفادها الارشاد الى الشرطيه والجزئيه كالأمر بالقراءه فان مفاده ان القراءه جزء الصلاه كما ان النواهى الوارده فيها ظاهره فى الارشاد الى المانعيه كالنهى عن الصلاه فى النجس فظاهرا ان النجاسه

مـانعه عن الصـلاه او النهى عن التلم فى الصـلاه فـانه ظـاهر انه مـانع عن الصـلاه لاـ انه محرم بل هو مانع عن الصـلاه وناقض لها فالنهى ارشاد ولا فرق من هذه الناحيه بين العبادات الواجبه والمستحبه .

ص: ٢٨٢

اذاً تقـديم المقيـد على المطلق اما بملاك اللغويه اذا كان المقيـد متكفل للحكم اللغوى او بمفاد الارشاد الى الجزئيه او الشـرطيه وانه قيد للمأمور به فمن هذه الناحيه لابد من تقديم المطلق على المقيد، او كان لسان القيد مباشـرةً التقيد كما اذا ورد امر بصـلاه الليل او الامر بغسل الجمعه ثم ورد فليكن ذلک الى النهار فان دليل المقيـد مفاده مباشرةً تقيد وقت الغسل بالزوال او تقيد وقت صلاه الليل الى الثلث الاخير من الليل وهكـذا فاذاً التقيـد بأحـد هذه الامور اما من باب اللغويه او من باب ان الدليل المقيد مفاده الارشاد الى الجزئيه او الشرطيه او ان مفادها تقيد المأمور به بهذا القيد مباشرةً بالوقت او بالقيد

القسم الثالث : وهو ما اذا كان الحكم انحلالى كما اذا ورد امر الاستحباب بإكرام الشعراء ثم ورد الامر بإكرام الشعراء الدول مثلا قـال المولى يسـتحب اكرام الشـعراء ثم قال يسـتحب اكرام العلماء العـدول ففى مثل ذلک هل يحمل المطلق على المقيـد يحمل المقيد على افضل الافراد

الظاهر انه لابد من حمل المقيد فى باب المسـتحبات على افضل الافراد الا على مسلكنا من ان القضيه الوصفيه تدل على المفهوم فهى تـدل على نفى الحكم عن المطلق فى الجمه فعندئـذ لاـ يمكن حمل المطلق على المقيـد اما على المشـهور فلابـد من حمل المقيد على افضل الافراد فان المطلق على اطلاقه مسـتحب لكن المقيد اسـتحبابه افضل من اسـتحباب المطلق وهذا كما فى زياره النبى واله عليه وعليهم الصـلاه والسـلام فـان الاـوامر الوارده بزيـاره النصف من شـعبان او عاشوراء او عرفه او ليالى القـدر او ليله الجمعه او الاربعين او يوم العيد او شاكل ذلک فلا شبهه فى انها محموله على افضل الافراد فأنها لا تدل على نفى الاستحباب عن زياره الحسـين عليه السلام مطلقا اذ لا يمكن حمل المطلق على المقيد، فهذه الادله المقيده لا تدل على التقيد فعلى حمل المطلق على المقيـد بـل مفادهـا ان المقيـد افضـل مـن الطلق وان اسـتحبابه اقـوى من اسـتحباب المطلـق وهـذا ممـا لاـ شـبهه فيه فمرات الاسـتحباب وافراد المسـتحب تختلف شده وضعفا من جهه اختلاف ادلتها، وهذا تمام الكلام فى المطلق والمقيد فى المستحبات لكن بقى امران :-

ص: ٢٨٣

الاول : الاطلاق قد يكون شـمولی وقد يكون بدلی ولا شبهه فی ان الشـموليه والبدليه لا تستفادان من مقدمات الحكمه فأنها لا تدل علی ان الاطلاق شـمولی او ان الاطلاق بدلی فان مقدمات الحكمه تثبت الاطلاق أی عدم التقيد بقيد اما ان طلاقه شـمولی او انه بدلی فمقدمات الحكمه لا تدل علی ذلک اصـلا ولا اشـعار فيها علی البدليه او الشـموليه، فالشـموليه والبدليه مستفاده من خصوصـيات المورد فانه قد يكون اطلاق فيه شـمولی ولا يمكن ان يكون بدلی وقد يكون الاطلاق فيه بدلی ولا يمكن شـمولی او فی مورد واحد يمكن ان يكون الاطلاق شمولی ويمكن ان يكون بدلی فاذا قال المولی اكرم العالم فاطلاق الموضوع شمولی وهو اطلاـق العالم فهو ينطبق علی جميع افراده فی الخارج او الاطلاق المتعلق بـدلی وهو الاكرام اذ لا يجب علی المكلف جميع افراد الاكرام انما الواجب عليه صـرف وجوب الاكرام لا جميعه اقسامه فبالنسـبه الی المتعلق بدلی وبالنسـبه الی الموضوع شمولی ولهذا البدليه والشموليه تختلفان بحسب اختلاف الموارد وخصوصيات الموارد، اما فی مقام الاثبات فان كان الموضوع منون فهو يـدل علی ان الاطلاـق بـدلی كما اذا قال المولی اكرم عالم فهو يـدل علی ان الاطلاق بـدلی وان لک يكن منون فهو يـدل علی الاطلاق شمولی وقد تقدم تفصيله فی بحث العام والخاص

الاـمر الثـانی : ان الاطلاـق اللفظی يختلف عن الاطلاق المقامی بأمور : اولا ان الحكم المجعول فی الاطلاق اللفظی مجعول علی الطبيعی بينمـا الحكم المجعول فی الاطلاـق المقامی مجعول علی الافراد، ثانيا ان التقيـد فی الاطلاق اللفظی يوجب تضـيق دائره مدول المطلق ويكون قيدا ويكون قيدا للمراد من اللفظ بينما التقيد فی الاطلاق المقامی لا يكون قيدا للمراد من اللفظ بل هو امر زائد علی المراد اللفظی

الامر الثالث : ان التقيد اللفظی اذا كان المتكلم فی مقام البيان وصدر منه كلام وكان فی مراد البيان فظاهر حاله انه اراد تما مراده بكلامه فان كان مراده مقيدا اتی بالقيد وان كان مراده مطلقا لم يأتی به أی بالقيد بينما فی الاطلاق المقامی فالقيد بحاجه الی امر زائد علی ما دل عليه اللفظ، فالنتيجه ان الاطلاق المقامی يختلف عن الاطلاق اللفظی وهذا تمام الكلام فی المطلق والمقيد .

المجمل والمبين بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المجمل والمبين

المجمل تاره يكون بالذات كالألفاظ المشتركه الموضوعه لأكثر من معنی واحد كاللفظ اليد ولفظ العين وما شاكل ذلك فأنها من الالفاظ المجمله ولا يفهم منها شیء الا بنصب قرينه، واخری يكون الاجمال بالعرض لا بالذات كما اذا فرضنا ان المخصص مجمل او المقيد مجمل اذا كان متصلا فيسری اجماله الی العام فيصبح العام مجمل وكان اجماله بالعرض فاذا فرضنا ان لفظ الفاسق مجمل مردد بين الاقل والاكثر ولا ندری انه موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ او انه موضوع للجامع بينه وبين المنقضی عنه فهو موضوع مردد بين معنيين الاقل والاكثر فهو مجمل فبطبيعه الحال اذا كان متصلا بالعام فيسری اجماله الی العام فحينئذ لابد من الاخذ بالمقدار المتيقن وفی الزائد نرجع الی الاصل مع الاصل اللفظی ان كانت المسأله ن عموم او اطلاق والا فالأصل العملی، واما اذا كان منفصلا فلا يسری اجماله الی العام او الی المطلق حقيقتا وانما يسری حكما فان المخصص انما يكون مخصصا للعام بالمقدار المتيقن فاذا كان للمجمل متيقن فيخصص العام به واما فی الزائد عليه نرجع الی عموم العام فان اجماله لا يسری الی العام اذا كان منفصلا، فاذاً لو كان الاجمال بالعرض فيمكن علاجه بما ذكرنا واما اذا كان الاجمال فی الزائد فيمكن علاجه بنصب القرينه كما فی قوله تعالی (فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ) (١) فان القيد بكلمه المرافق قرينه علی ان المراد من اليد هذا المقدار لا اكثر ولا اقل او فی مسأله العاده فان الواجب علی المرآه ثلاثه قروء اذا كانت مستقيمه الحيض والمراد من القرء هو الحيض لا الطهر، فاذاً لو كانت هناك قرينه مبينه ورافعه للإجمال نعتمد عليها وان لم تكن قرينه فالمرجع الاصول اللفظيه فی المسأله ان كانت والا فالأصول العمليه، وقد يكون رفع الاجمال بضم دليل مجمل الی دليل مجمل اخر كما اذا ورد فی الدليل الكر سته ارطال والرطل لفظ مجمل بين المكی والمدنی والعراقی فان الرطل المكی ضعف الرطل العراقی واما الرطل المدنی فهو ثلاثه ارباع الرطل المكی واذا ورد فی الدليل ان الكر بحسب الوضع سته ارطال وورد فی روايه اخری ان الكر الف ومئتا رطل فهما متوافقان فی بعض المحتملات فان المراد من الرطل فی الروايه الاولی ان كان مكی والمراد من الرطل فی الروايه الثانيه ان كان عراقی فهما متوافقان ولا اختلاف بينهما فان سته الرطل المكی يكون الف ومئتا رطل عراقی فهما متوافقان ففی مثل ذلك يمكن بضميمه جهات اخری نرفع الاجمال بحمل الروايه الاولی علی الرطل المكی والروايه الثانی علی الرطل العراقی وبذلك يرتفع الاجمال عن الروايه وتفصيل كل ذلك قد تقدم فی بحث الكر موسعا فی الفقه .

ص: ٢٨٥

١- قران كريم، سوره المائده، ايه۶، ص١٠٨.

والنتيجه : ان اللفظ الموضوع للحكم اذا كان مجملا يمكن رفع اجماله بنصب قرينه فی البين ان امكن وان لم تكن قرينه فی

البين فالمرجع فى المسأله من الاصول اللفظيه او الاصول العمليه، ثم ان هـذا البحث ليس بحث اصولى بل هو بحث فقهى وليس بلغوى ايضا اذ ليس الكلام فى ان لفظ موضوع لمعنى واحد او معنيين، وكيف ما كان فتمام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه، وهذا هو تمام كلامنا فى مباحث الالفاظ .

وبعد ذلك يكون الكلام فى المباحث العمليه والمبحث الاول فيها مبحث القطع وفيه فصول ومقدمه اما المقدمه ففيها امور :-
الامر الاول : ان مسأله القطع ليس من المسائل الاصوليه وذلك بنكتتين :

النكته الاولى : ان المسائل الاصوليه مسائل نظريه وفكريه وليست من المسائل الوجدانيه ومن هنا قد وضع الاصول لتكوين النظريات العامه والقواعد المشتركه وفق شروطها العامه فى الحدود المسموح بها شرعا والفقه موضوع لتطبيق تلك النظريات العامه والقواعد المشتركه على عناصرها الخاصه ومن هنا تكون نسبه الاصول الى الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقى وان الفقه يتولد من الاصول وليس علم مستقلا فى مقابل الاصول بل هو نتيجه علم الاصول ويتولد منه

النكته الثانيه : ان المسائل الاصوليه هى القواعد العامه المشتركه التى يستعملها الفقيه لإثبات الحكم الشرعى فى مرتبه الجعل فاذاً المسائل الاصوليه التى هى عباره عن النظريات العامه والقواعد المشتركه التى يستعملها الفقيه فى مقام عمليه الاستنباط فى مقام اثبات الجعل الشرعى ومسأله القطع ليست واجده لتلك النكتتين فان مسأله القطع مسأله وجدانيه وليست نظريه والمسائل الاصوليه مسائل نظريه وليست وجدانيه ومسائل الاصول يستعملها الفقيه لإثبات الحكم الشرعى واما القطع فهو بنفسه قطع بالحكم وليس واسطه بنفسه للقطع بالحكم فالقطع تعلق بالحكم مباشره وليس واسطه حتى يمكن ان يكون من المسائل الاصوليه فمسأله القطع فاقده لكلتا النكتتين المعتبرتين فى اصوليه المسأله فمن اجل ذلك ان مسأله القطع ليس من المسائل الاصوليه

الامر الثانی : ان مسأله القطع هل هی نتیجه المسأله الاصولیه او انها لیست من نتائجها فذکر السید الاستاذ قدس سره ان مسأله القطع من نتائج المسأله الاصولیه فان المسائل الاصولیه علی اقسام فمنها ما یوصل الی القطع بالحکم فیمکن ان یستعملها الفقیه للوصول الی القطع بالحکم، وقد تکون المسأله الاصولیه الظن بالحکم فانه یوصل الی الحکم تعبدا لا واقعا کما هو الحال فی اکثر المسائل الاصولیه وقد تکون نتیجتها تعین الوظیفه العملیه ولا یفید لا القطع بالحکم ولا الظن بالواقع بل نتیجتها تعین الوظیفه العملیه، هکذا ذکره السید الاستاذ قدس سره وللمناقشه فیه مجال .

المباحث العملیه – القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العملیه – القطع

ذکرنا ان مسأله القطع لیست من المسائل الاصولیه لأمرین :

اولا ـ : ان المسائل الاصولیه نظریه وفکریه ومن هنا ان الاصول موضوع لتکوین النظریات العامه والقواعد المشترکه وفق شروطها ومن العامه والخاصه فی الحدود المسموح بها شرعا والفقه موضوع لتطبیق هذه النظریات العامه والقواعد المشترکه علی عناصرها الخاصه وفق شروطها وعدم الموانع عنها فی الحدود المسموح بها شرعا، ومسأله القطع بما انها مسأله وجدانیه فهی خارجه عن المسائل الاصولیه فإنما المسائل الاصولیه نظریه تکوینا وتطبیقا

ثانیا : ان مسأله القطع هی قطع بالحکم مباشرةً وهو نتیجه المسأله الاصولیه فان المسأله الاصولیه واسطه لإثبات القطع لا انه قطع بالحکم مباشرةً ومن اجل ذلک لا تکون مسأله القطع من المسائل الاصولیه

الامر الثانی : هل ان مسأله القطع من نتائج المسائل الاصولیه او لا ؟ فذهب السید الاستاذ قدس سره الی انها من نتائج المسائل الاصولیه وقد قسم المسائل الاصولیه الی اربعه اقسام : القسم الاول ما یوصل الی الحکم بالقطع والوجدان، القسم الثانی ما یوصل المکلف الی الحکم بالعلم التعبدی، القسم الثالث ما یعین الوظیفه العملیه الشرعیه للمکلف کالأصول العملیه الشرعیه کالاستصحاب واصاله البراءه ونحوهما، القسم الرابع ما یعین الوظیفه العملیه العقلیه کالصاله البراءه العقلیه والاحتیاط العقلی وما شاکلهما، فقد قسم قدس سره المسائل الاصولیه الی هذه الاقسام ولکن للنظر فی القسم الاول مجال اما القسم الثانی فسیأتی الکلام فیه، والقسم الاول فان مسأله القطع کما انها لیست من المسائل الاصولیه فهی لیست من نتائجها ایضا وقد تقدم فی مستهل بحث الاصول موسعا ان المسائل الاصولیه مسائل نظریه وفکریه تتکون منها بإعمال النظر والفکر وبتبادل الآراء والنظریات العامه والقواعد المشترکه بین ابواب الفقه کحجیه اخبار الثقه وحجیه الاستصحاب واصاله البراءه وحجیه الظواهر وما شاکل ذلک من القواعد المشترکه بین ابواب الفقه وفق شروطها العامه والخاصه فی الحدود المسموح بها شرعا أی حدود الکتاب والسنه ولا یمکن ان تتجاوز عن حدود الکتاب والسنه فالأصول عباره عن هذه النظریات العامه والقواعد المشترکه التی تتکون من اعمال النظر والفکر وتبادل الافکار وتطبیقها علی عناصرها الخاصه فی الفقه ونتیجه هذا التطبیق هو المسائل الفقهیه فالمسائل الفقهیه تتولد من تطبیق تلک القواعد العامه المشترکه علی عناصرها الخاصه ومصادیقها المخصوصه، ومن هنا یکون علم الفقه لیس علم مستقل بل هو یتولد من علم الاصول کتولد المعلول عن العله وعلی هذا فکما ان تکوین هذه المسائل نظری فکذلک

تطبيقها على مصاديقها نظرى وبحاجه الى اعمال النظر والفكر وتبادل الآراء فكيف يمكن ان تكون النتيجه قطعيه ولا يعقل ذلك فاذا كان تكوين تلك النظريات العامه والقواعد المشتركه نظرى وتطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه نظرى فكيف يعقل ان تكون نتيجتها قطعيه فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون مسأله القطع نتيجه للمسأله الاصوليه، وبكلمه ان نسبه الاصول الى الفقه نسبه المنطق الى سائر العلوم فأى علم لا ـ يمكن وجوده بدون وجود المنطق وهو متمثل بالشكل الاول فقط واما سائر مباحث المنطق ليس منه كمبحث التصور والتصديق والقضايا البسيطه والمركبه فالمنطق متمثل بالشكل الاول وهو مبدأ العليه وهو مبدأ عام فى جميع العلوم سواء كانت النقليه والطبيعيه فانهياره يوجب انهيار جميع العلوم ولهذا تكون نسبه المنطق الى جميع العلوم نسبه العله الى المعلول فان العلوم تتولد من الشكل الاول من مبدأ العليه ونسبه الاصول الى الفقه ايضا كذلك فان الفقه يتولد من الاصول ولا يتصور الفقه بدون الاصول

ص: ٢٨٧

ومن هنا كلما كان الباحث الاصولى ادق واعمق فى تكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه فهو ادق فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فان الذهنيه الاصوليه ترتبط بالذهنيه الفقهيه على ان اساس ان الذهنيه الاصوليه النظريه بتمام مراحلها ودرجاتها انعكست فى النظريه الفقهيه التطبيقيه تماما فاذاً النظريه الاصوليه بتمام مراحلها ودرجاتها من الادنى الى الاعلى انعكست تماما فى النظريه الفقهيه ولهذا اذا كان الباحث الاصولى ضعيفا فبطبيعه الحال يكون ضعيفا فى الفقه ايضا واذا كان الباحث الاصولى ادق واعمق فى الاصول فهو ادق واعمق فى الفقه ايضا لان الفقه متولد من الاصول وليس علم مستقلا وحيث ان الاصول نظريه وليست بوجدانيه فالمسائل الاصوليه مسائل نظريه وهى بحاجه الممارسه اعمال الفكر والنظر وتبادل الآراء فكيف يكون الفقه قطعى ! هذا غير معقول

ومن هنا اذا فرضنا ان روايه قطعيه الصدور وقطعيه الدلاله وقطعيه الجهه فهذه الروايه تدل على الحكم مباشرةً بدون توسط مسأله اصوليه ونسبه هذا الحكم الى المجتهد والعامى على حد سواء فالعامى لا يرجع الى المجتهد فى الاحكام القطعيه وانما يرجع الى المجتهد فى الاحكام النظريه التى يكون اثباتها بحاجه الى اعمال النظر واعمال الفكر، ومن اجل ذلك لا يتصور كون المسأله الاصوليه مسأله وجدانيه بل هى نظريه وبطبيعه الحال الفقه الذى يستنبط من المسائل الاصوليه ويستخرج منها ايضا نظرى فلا يمكن ان يكون قطعى ولا يعقل ان تكون المقدمه ظنيه والنتيجه قطعيه وهذا غير معقول

ومنها ان ما ذكره السيد الاستاذ قدس سره من ان المباحث العقليه الغير مستقله كمبحث مقدمه الواجب ومبحث الضد ومبحث اجتماع الامر والنهى فقد ذكر ان هذه المباحث قطعيه ونتيجتها ايضا قطعيه فان ما ذكره قدس سره غير تام : اولا ان هذه المباحث فى نفسها مباحث نظريه فأنها مورد افكار الاصوليين نفيا واثباتا ولو كانت مسائل قطعيه ووجدانيه لم يقع الخلاف فيها مع انها مورد كلام بين الاصوليين نفيا واثباتا، ثانيا ومع الاغماض عن ذلك ان استنباط الحكم الفقهى من هذه المسائل بحاجه الى ضم مقدمه شرعيه فلا يمكن استنباط الحكم الشرعى منها بدون ضم مقدمه شرعيه وهذه المقدمه الشرعيه ظنيه كوجوب المقدمه وحرمه الضد ونحوهما فطالما لم ينضم اليها وجوب المقدمه لا ـ يمكن استنتاج الحكم الفقهى منها والمفروض ان المقدمه الشرعيه مقدمه ظنيه نظريه والنتيجه تابعه لأخس المقدمتين فبطبيعه الحال تكون النتيجه ظنيه لا قطعيه، وثالثا ذكرنا فى مستهل بحث الاصول ان هذه المسائل ليست من المسائل الاصوليه بل هى من المبادى التصديقيه للمسائل الاصوليه وليست بنفسها من

المسائل الاـصوليه وهى مقـدمه للمسائـل الاـصوليه كمسـأله الترتب فـان مسـأله الترتب تتوقف على تلك المسائل ومترتبه عليها ومسأله قواعـد باب المزاحمه فهـذه المسائل من المسائل الاصوليه اما هـذه المسائل فهى بنفسـها ليست من المسائل الاصوليه لان المعتبر فى اصوليه المسـأله وقوعهـا فى طريق اسـتنباط الحكم الشـرعى مباشـرةً وهـذه المسائـل لم تقع فى طريق اسـتنباط الحكم الفقهى مباشـرةً بـل تتوقف على ضم مسـأله اخرى كمسـأله الترتب او قواعـد بـاب المزاحمه فـاذاً مسأله الترتب هى مسأله اصوليه لانها تقع فى طريق استنباط الفقهى مباشرةً وقواعد، هذا كله فى ان مسأله القطع كما انها ليست من المسائل الاصوليه كذلك هى ليست نتيجه المسائل الاصوليه .

ص: ۲۸۸

المباحث العمليه – القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه – القطع

الامر الثالث : الاحكام الشرعيه على نوعين :

الاول – الاحكام الشرعيه التى لا تزال تحافظ على ضروريتها وقطعيتها رغم فصلها عن فصل التشريع بفتره زمنيه طويله وهذا النوع من الاحكام التى لا تزال تحافظ على ضروريتها وقطعيتها نسبتها الى مجموع الاحكام الشرعيه لا تتجاوز عن خمسه او سته بالمئه بنسبه تقريبيه وموقف جميع المكلفين بالنسبه الى هذه الاحكام على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فى هذه الاحكام فأنها وصلت الى جميع المكلفين مباشره لانها ضروريه فى الشريعه المقدسه وقطعيه بالنسبه الى جميع المكلفين اذ لا موضوع للاجتهاد والاستنباط بهذه الاحكام

النوع الثانى : الاحكام النظريه وهى يتوقف اثباتها على عمليه الاستنباط والاجتهاد ولا يمكن اثباتها الا بذلك مثلا الروايات الوارده فى الشريعه المقدسه المتكفله لبيان الاحكام الشرعيه لابد من النظر فيها من كافه جهاتها سندها ودلالتها ومن جهه انها صادره تقيه او صادره لبيان الحكم الواقعى فلابد من النظر والتفكير وبدقه الى كافه هذه الجهات لتكوين قاعده عامه والنظريات المشتركه مثلا اولا لابد من تحقيق سند الروايه وانه تام او ليس بتام وان الرواه فى جميع سلسله سندها ثقه او ليس كذلك فلابد من اثبات ذلك بتوثيق اهل الرجال كالنجاشى والشيخ والصدوق وامثالهم وبعد اثبات السند لابد من الفحص ان لها معارض او ليس لها معارض فان وجد لابد ان ينظر هل يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما لكى لا يكون التعارض بينهما مستقر ويرتفع التعارض بالجمع الدلالى العرفى بينهما او لا يمكن الجمع والتعارض مستقر ويسرى هذا التعارض من مرحله الدلاله الى مرحله السند فلابد من الرجوع الى مرجحات السند والبحث هل ان المرجح السندى محصور بموافقه الكتاب والسنه ومخالفه العامه او ليس محصورا بهما وهذا بحث بين الفقهاء والاصوليين فان كان مرجح نعمل على طبقه والا نرجع الى الاصل اللفظى ان كان والا فالأصل العملى، فتبين ان اثبات هذه الروايات لابد من الرجوع الى هذه التطبيقات والبحوث والنظر فاذا تمه هذه الجهات الثلاثه تتكون قاعده عامه مشتركه وهى ان خبر الثقه حجه فلابد من تطبيق قاعده عامه على عناصرها فى الفقه فاذا قام خبر يدل على وجوب السوره فى الصلاه او قام خبر يدل على وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه فاذاً لابد من البحث فى هذا الخبر من جميع الجهات السند والدلاله وانها صادره تقيه او لبيان الحكم الواقعى فبعد اثبات السند لابد من اثبات الدلاله هل هو ظاهر فى الجوب كما اذا فرضنا انه وارد بصيغه الامر او ماده الامر هل هو ظاهر فى الوجوب وليست هناك قرينه تمنع عن ظهوره فى الوجوب فلابد من الفحص عن ذلك وبعد اثبات ظهوره لابد من الفحص انه ليس له تعارض فان كان فيه تعارض فان كان مستقر فلابد من الرجوع الى مرجحات السند ان كان والا فيسقطان معا والمرجع العام الفوقى ان كان والا فالاصل العملى، وبعد اثبات دلاله الخبر على الوجوب فلابد من اثبات صدوره لبيان الحكم الواقعى ولم يصدر تقيه وبعد اثبات ذلك أى جميع الجهات الثلاثه فى الخبر الذى هو مصداق لقاعده كليه بعد اثبات تمام الجهات الثلاثه فيه فعندئذ تنطبق قاعده العام المشتركه عليه والا فلا يمكن انطباقها عليه بدون اثبات هذه الجهات فى هذا الخبر الخاص الذى هو من مصاديق القاعده فانه انما يكون من مصاديق القاعده اذا تمت الجهات الثلاثه فيه ونتيجه هذا الانطباق الحكم الفقهى فهو يتولد من انطباق هذه القاعده على

مصداقها فی الخارج وهو وجوب السوره او وجوب جلسه الاستراحه وهکذا، فاذاً کلا الامرین نظری فکما ان تکوین القاعده فی الاصول امر نظری وبحاجه الی اعمال النظر والفکر والبحث الطویل کذلک اثبات ان هذا الخبر مصداق لهذه القاعده فمن اجل ذلک لا یکون العامی قادرا علی هذه البحوث النظریه لا فی الاصول ولا فی مرحله التطبیق وهذا وظیفه المجتهد لأنه قادر علی الفحص والنظر بدقه فی تکوین القاعده وفی اثبات ان هذا الخبر مصداق للقاعده ومن هنا یکون التقلید امرا ضروری علی العامی لا انه مجرد الرجوع الی اهل الخبره بل هو ضروری من جهه انه لا یقدر علی معرفه الاحکام الا بالتقلید باعتبار انه مسلم ومتدین فلابد ان یعمل بالأحکام الشرعیه ولا یتمکن من ذلک الا بالرجوع الی المجتهد یعنی تقلید المجتهد الجامع للشرائط

ص: ۲۸۹

فاذاً علمیه التقلید والاجتهاد عملیتان ضروریتان بتبعیه ضروره الدین وضروره المذهب ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان وجوب التقلید من باب الرجوع الی اهل الخبر وحیث ان المجتهد من اهل الخبره فمن اجل ذلک یجب علی العامی الرجوع الیه وبیان ذلک یتوقف علی مجموعه مقدمات .

المباحث العملیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : المباحث العملیه

قبل الدخول فی تفصیل قضیه التقلید نقدم مجموعه من المقدمات :-

المقدمه الاولی : ان الاجتهاد علی قسمین الاجتهاد الذاتی والاجتهاد الموضوعی ونقصد بالاجتهاد الذاتی المعلوم بالذاتی والقائم بنفس المجتهد، ونقصد بالاجتهاد الموضوعی المعلوم بالعرض وهو الحکم الشرعی الاسلامی الثابت بالاجتهاد فی خارج افق الذهن

اما الاجتهاد الذاتی فلا اثر له لان صوره الحکم فی عالم النفس کصور سائر الاشیاء ولا یترتب علیه أی اثر، واما الاجتهاد الموضوعی فله اثر ویترتب علیه الاثر وان کان ولید اجتهاد المجتهد الا انه ذات طابع اسلامی فمن اجل ذلک یترتب علیه الاثر الشرعی، واما واقع التشریع الاسلامی فهو واحد ولا یتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدین وان الذی یتعدد بتعدد اجتهادات المجتهدین هی الاحکام الاجتهادیه وحیث ان تلک الاحکام ذات طابع اسلامی ومرآه للواقع فمن اجل ذلک تکون ذات طابع اسلامی ویترتب علیها الاحکام الشرعیه مثلا اذا افتی المجتهد بنجاسه الماء المتغیر بأحد اوصاف النجس فتاره یکون صوره هذا الحکم موجوده فی نفسه وهو الاجتهاد الذاتی ولا یترتب علی هذه الصوره أی اثر شرعی واما الاجتهاد الموضوعی فهو الشرعیه الاسلامیه الثابته فی الاجتهاد فی خارج افق الذهن ویترتب علی ذلک اثر شرعی فهذه النجاسه وان کانت ولیده اجتهاد لکن حیث انها کانت مرآه للتشریع الواقعی فمن هذه الناحیه تکون ذات طابع اسلامی ویترتب علیها الاثر وهو وجوب الاجتناب عنها، فتبین ان موضوع التقلید وصب التقلید هو الاجتهاد الموضوعی واما الذاتی فلیس مصب للتقلید ولا یترتب علیه أی اثر

ص: ۲۹۰

المقدمه الثانیه : ان الاجتهاد الموضوعی لا ینتفی بموت المجتهد بل یبقی ولا یرتب بحیاه المجتهد فاذا افتی بنجاسه الماء المتغیر بأحد اوصاف النجاسه فهذه الفتوی باقیه سواء مات المجتهد ام بقی حیا فهو من هذه الناحیه نظیر قول الطبیب او المهندس او ما شاکل ذلک فان قول المهندس والطبیب لا ینتفی بموتهما فکذلک الحال فی المجتهد فان الاجتهاد الموضوعی لا ینتفی بموت المجتهد وان مات المجتهد فهو باقی فاذا اوجب السوره فهذه الفتوی باقیه ولا تنتفی بموته او بوجوب جلسه الاستراحه فی الصلاه ایضا باقیه وان مات لان حیاته غیر دخیله فی موضوعیه هذه الفتوی، اما الاجتهاد الذاتی فینتفی بموت المجتهد ولا یعقل بقائها بموته لان الاجتهاد الذاتی عباره عن صوره الحکم فی عالم الذهن وعالم النفس وبطبیعه الحال ان هذه الصوره تنفی بموت المجتهد عن ذهنه وعن نفسه، ومن هنا یظهر الخلط بین من یجوز البقاء علی تقلید المیت ومن لا یجوز البقاء فانه مبنی علی الخلط بین الاجتهاد الذاتی والاجتهاد الموضوعی وتخیل ان الاجتهاد الذی هو مصب التقلید وموضوع التقلید هو الاجتهاد الذاتی وهو ینتفی بموت المجتهد فلا معنی للبقاء علی تقلید المجتهد، واما من یجوز البقاء علی تقلید المجتهد یری ان موضوع التقلید ومصبه الاجتهاد الموضوعی وهو لا ینتفی بموت المجتهد فمن اجل ذلک یجوز البقاء علی تقلیده، ولکن یرد علی هؤلاء اشکال اخر ان المشهور بین فقهائنا هو جواز البقاء علی تقلید المیت ومعنی ذلک ان حیاته غیر دخیله فی مسأله التقلید فانه یجوز تقلید المیت بقائا ولکن لا یجوزون تقلید المیت ابتداءً مع انه لا فرق بین الابتداء والبقاء فان الحدوث عباره عن وجود الشیء مسبوق بالعدم والبقاء عباره عن وجوده مسبوقا بالوجود والا کلاهما وجود وحدوث فتقلید المیت اذا جاز بقائا جاز ابتداءً ایضا باعتبار ان الحیاه غیر دخیله فی اجتهاده الموضوعی لأنه موضوع التقلید ومصبه غایه الامر ان من یبقی علی تقلید المیت یکفی فی ذلک عدم احراز اعلمیه المجتهدین الاحیاء من المیت واما تقلید المیت ابتداءً فهو مشروط مضافا انه لابد من احراز انه اعلم من جمیع المجتهدین الاحیاء مضافا انه لابد من احراز اعلم من جمیع الاموات ایضا فلا مانع من تقلید المیت ابتداءً ولا وجه للفرق فان من یجوز تقلید المیت بقائا فلابد من تجویز تقلید المیت ابتداء ولکن الاجماع قائم علی عدم جواز تقلید المیت ابتداء ولکن لا یمکن الاعتماد علی مثل هذا الاجماع

ص: ۲۹۱

ثم انه لا شبهه فی ان اجتهاد المجتهد حجه علیه فان اجتهاده نتیجه تطبیقه القواعد العامه کحجیه الظواهر وحجیه اخبار الثقه وما شاکل ذلک علی عناصرها الخاصه ومصادیقها المخصوصه والمفروض ان هذه القواعد العامه حجه علیه لأنه لا طریق له الی الاحکام الشرعیه الا اجتهاده ویکون منجزا للواقع علی تقدیر الاصابه ومعذرا علی تقدیر الخطأ، واما حجیه اجتهاد المجتهد علی العامی باعتبار ان العامی مکلف بالأحکام الواقعیه لا ان التکلیف عنه ساقط ولیس العامی کالمجنون الذی سقط التکلیف عنه فلابد من العامی الرجوع الی اجتهاد المجتهد وهو امر ضروری تبعا لضروریه تبعیته للدین مضافا الی انه رجوع الی اهل الخبره

فالنتیجه : ان اجتهاد المجتهد وهو الاجتهاد الموضوعی کما انه حجه علی نفس المجتهد کذلک هو حجه علی العامی شرط انه یکون واجد لجمیع الشرائط فیکون حجه علی العامی ولا طریق له الا ذلک هذا کله اذا کان باب العلم منفتح بان تکون اخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ من الکتاب والسنه حجه اما اذا انسد باب العلم والعلمی فلابد من الرجوع الی مقدمات الانسداد ونتیجه هذه المقدمات وجوب الاحتیاط وحیث ان العامی لا یتمکن من تشخیص الاحتیاط فعلی کلا التقدیرین فلابد من رجوع العامی ان یرجع الی المجتهد لتشخیص الاحتیاطات .

المباحث العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العملیه

کنا کلامنا فی مسأله التقلید وینبغی قبل الدخول فی تفصیل هذه المسأله تقدیم امور

الامر الاول : ما اشرنا الیه من ان الاجتهاد علی نوعین اجتهاد ذاتی واجتهاد موضوعی ونقصد بالأول المعلوم بالذات وبالثانی المعلوم بالعرض الخارج عن افق الذهن وهو محکی بالمعلوم بالذات فانه مرآه للمعلوم بالعرض فی خارج الافق، والاثر الشرعی انما یترتب علی الاجتهاد الموضوعی واما الاجتهاد الذاتی فلا اثر له ولا یترتب علیه أی اثر لأنه صوره الحکم فی الذهن کسائر صور الاشیاء ولا یترتب علیه أی اثر شرعی والاثر الشرعی مترتب علی الاجتهاد الموضوعی الذی هو خارج عن افق الذهن کالفتوی بوجوب السوره فی الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فیها فان هذه الفتوی اجتهاد موضوعی ویترتب علیه اثر شرعی وهو مصب لوجوب التقلید

الامر الثانی : ان الاجتهاد الذاتی ینتفی بموت المجتهد فانه صوره ذهنیه ثابته فی ذهن المجتهد وبطبیعه الحال ینتفی بموته اما الاجتهاد الموضوعی فلا ینتفی بموته فانه خارج عن افق الذهن وهو یبقی بعد موته فاذا افتی بوجوب السوره فی الصلاه او بوجوب جلسه الصلاه فیها فان هذه الفتی تبقی بعد موته ایضا کما هو الحال فی وصفه الطبیب فان الطبیب اذا عین الدواء للمریض وبعد ذلک مات فان هذا الدواء وهذا القول للطبیب باقی سواء کان حیا او کان میتا وکذلک الحال فی المهندس وغیرهما، فالمجتهد انما ینتفی الاجتهاد الذاتی بموته دون الاجتهاد الموضوعی ولعل الخلط بینهما ادی الی القول بعدم جواز البقاء علی تقلید المیت لکن ظهر انه لا مانع منه فان الاجتهاد الموضوعی لا ینتفی بموته بل التفصیل بین جواز البقاء وجواز تقلید

الميت ابتداء لا وجه له ايضا فان المشهور بين الفقهاء يجوز البقاء على تقليد الميت ولكن لا يجوز تقليده ابتداءً فان كان موضوع التقليد هو الاجتهاد الذاتی فلا فرق بين البقاء والحدوث فان البقاء ايضا حدوث غايه الامر مسبوقا بالوجود، واما التقليد الابتدائی فانه ليس مسبوق بالوجود فلا فرق بينهما ولا وجه للتفصيل بين جواز البقاء وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً غايه الامر الفرق بينهما انه يجوز البقاء على تقليد الميت بعد موته ان لم يحرز فی الاحياء اعلم منه واما تقليده ابتداءً فانه مشروط بإحرازه انه اعلم من الاحياء والاموات السبقين جميعا فاذا علم ذلک فلا مانع من تقليده

ثم انه لا شبهه فی ان فتوى المجتهد حجه على نفسه لأنه مستنبط من ادله الكتاب والسنه التی هی حجه عليه وايضا لا طريق الى المجتهد الى الاحكام الا فتواه ولهذا يجب عليه العمل بفتواه ووجوبه ضروری بعد ما كان معتقدا بالدين والمذهب ولا طريق له على العمل بالدين الا بهذا الطريق، وكذا فتوى المجتهد حجه على العامی باعتبار انه معتقد بالدين ولابد ان يعمل به فمن اجل ذلک يكون التقليد امرا ضروری لا انه امر نظری لأنه مقتضی تبعيه العامی للدين ولا يمكن له العمل الا من طريق فتوى المجتهد، ومن هنا قلنا ان عمليه الاجتهاد وعمليه التقليد هما ضروريتان فی الشريعه المقدسه

ص: ۲۹۳

الامر الثالث : ان عمليه الاجتهاد واجب كفائى على كل فرد بإمكانه الوصول الى هذه المرتبه فأنها واجبه كفايه على كل فرد بإمكانه الوصول اليها ولهذا لا شبهه فى ان تحصيل العلم اقوى من جميع المستحبات على كل فرد مكلف فاذا دار الامر بين الزياره وبين تحصيل العلم فتحصيل العلم اقوى منه واذا دار الامر بين صلاه الليل وبين تحصيل العلم فلا شك ان تحصيل العلم افضل لأنه واجب كفائى واما صلاه الليل ليست بواجبه كفائى، فاذاً لا شك ان الاجتهاد امر كفائى على كل من يستطيع الوصول الى هذه المرحله على اساس ان الحركه الفكريه الاجتهاديه لابد ان تتطور وتتوسع وتتعمق بتطور الحياه العامه فى كل عصر وزمان من الوسائل المستحدثه المرتبطه بالحياه العامه للإنسان فمن اجل ذلك لابد من تطوير الفكره الاجتهاديه فى كل زمان وعصر وهذه الحركه الاجتهاديه تؤكد فى المسلمين اصالتهم وشخصيتهم التشريعيه المستبده من الكتاب والسنه فى كل عصر وفى كل زمن وانها تحل مشكله الانسان الكبرى فى تمام مجالاتها الحياتيه واتجاهاتها فان الدين الاسلامى ينسجم مع كل زمان ويحل مشاكل الانسان الكبرى فى كل عصر وفى كل قرن .

وبعد هذه الامور يقع الكلام فى ان التقليد هل هو من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره وقد افاد فى وجه ذلك ان الرجوع الى اهل الخبره هو فيما اذا كان الواقع مشترك بين الجاهل والعالم وبين اهل الخبره وغيرهم فمن اجل ذلك يجب على الجاهل الرجوع الى العالم او الى اهل الخبره فاذاً مسأله التقليد ليست من صغريات هذه الكبرى أى رجوع العالم الى الجاهل بالواقع فان مسأله التقليد سواء كان فى موارد الاماره ام كان فى موارد الاصول العمليه فالمجتهد ليس عالما بالواقع حتى فى موارد الامارات حتى تدخل هذه المسأله التقليد فى هذه الكبرى وهى كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره فضلا عما اذا كان اجتهاده مبنى على موارد الاصول العمليه فانه ليس عالم بالواقع حتى يرجع الجاهل اليه فاذاً مسأله التقليد ليست من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم والرجوع الى اهل الخبره هكذا ذكره قدس سره وللمناقشه فيه مجال .

المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد

ذكرنا ان مسأله التقليد مسأله ضروريه فلا يمكن إقامه الدليل عليها لأنها أمر ضروري وكل مكلف بالأحكام الشرعيه يرى وجوب العمل بها وذلك أمر ضروري ولا طريق له الى تلك الاحكام ولا يمكن الوصول اليها إلا بالاجتهاد أو التقليد فإذا لم يكن مجتهدا فلا بد من التقليد فهو أمر ضروري تبعا لضروريه الدين لضروريه التبعيه له، وكذلك مسأله الاجتهاد فى كل عصر وكل زمن أمر ضروري، وإلا لندرس المذهب وامنحا لو لم يكن الاجتهاد، فهو فى كل عصر امر ضروري، ولا حاجه الى دليل .

ومع الاغماض عن ذلك فتسليم ان وجوب التقليد هل هو من صغريات كبرى قاعده وجوب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم أو أنه ليس من صغريات هذه القاعده فيه وجهان .

الوجه الأول : إنه من صغريات هذه القاعده .

الوجه الثاني : إن وجوب التقليد ليس من صغريات هذه القاعده .

وقد مال بعض المحققين (قدس الله نفسه) إلى الثاني وقد أفاد في وجه ذلك : إن مورد قاعده الرجوع إلى أهل الخبره والبصيره فيما إذا كان الواقع واحدا مشتركا بين أهل الخبره وغيرهم، وبين الجاهل والعالم الواقع واحد وهو مشترك بين

أهل الخبره وغيرهم، وبين العالم والجاهل، وهذا يرجع فيه الى العالم، وغير أهل الخبره والبصيره يرجع اليهم، واحد واحد، والاحكام الشرعيه وهي وان كانت واحده بالنسبه الى جميع المكلفين أعم من المجتهدين وغيرهم، والاحكام في الواقع واحده والمكلفون مشتركون فيها عن معنى المجتهدين وغيرهم، إلا أن المجتهد ليس عالما بها ــ أي ليس عالما بالإحكام الواقعيه في الواقع وجدانا – ليس عالما بها حتى يرجع العامي اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم، أو رجوع غير أهل الخبره الى أهل الخبره والبصيره .

ص: ۲۹٥

والمجتهد إنما يكون عالما بالحكم الظاهري ومختص به ولا يكون العامي شريكا معه، لان الحكم الظاهري مختص بالمجتهد – لاختصاص موضوعه به فلا يكون العامي شريكا معه فيه –

فاذا ما هو المجتهد عالما به لا يكون مشتركا بينه وبين العامي – الجاهل به – وبين اهل الخبره وغيره ما هو مشترك بينهما فليس المجتهد عالما به، فالواقع مشترك بين العالم والجاهل، بين اهل الخبره وغيره، إلآ أن المجتهد ليس أهل الخبره بالنسبه الى الواقع إنه ليس عالم به حتى يرجع الجاهل اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره، وما هو عالم به – وهو الحكم الظاهري فهو ليس مشتركا بينه وبين العامي حتى يرجع اليه فمن اجل ذلك لايقين رجوع العامي الى المجتهد من صغريات قاعده الرجوع الى اهل

الخبره والبصيره – من رجوع الجاهل الى العالم – هكذا ذكره (قدس نفسه) على ما فى تقرير بحثه

أولا قبل الدخول فى تفصيل المسأله إنه اعتبر فى كلامه أن يكون اهل الخبره عالما بالواقع وجدانا، هذا المعنى غير معتبر فى اهل الخبره، وإلا ـ لا ـ يوجد اهل الخبره فى العالم إلا نادرا، فإن الطبيب اهل الخبره فى المرض ولكن ليس عالم وجدانا غايه الامر انه يشخص الغرض من تطبيق الكبرى على الصغرى وهو امر ظنى وليس امرا قطعيا فكذلك سائر اهل الفنون والصناعه من اهل الخبره ولكن ليس من العالمين بالواقع وجدانا، فاذا المراد من اهل الخبره العالم بالواقع اعم من العلم الوجدانى والعلم العرفى والعلم التعبدى، هذا هو المراد من اهل الخبره فى العرف العام، فالطبيب من اهل الخبره، والمهندس من اهل الخبره، والذى يعرف قيمه الاشياء وهو من اهل الخبره . ومن الواضح ان كل ذلك انما هو ليس عالما وجدانا بل ان علمه انما هو بالعلم العرفى – أى بالظن وليس بالعلم الوجدانى – فالطبيب ليس عالما بالمرض وجدانا بل هو يشخص المرض من تطبيق الكبرى على الصغرى كما هو الحال فى المجتهد ويحصل بذلك الاطمئنان على الوثوق – أى الظنى – دون أكثر من ذلك

فالنتيجه : إن ما ذكره (قدس سره) من أن المراد من اهل الخبره – وجدانا – لا يمكن المساعده عليه فإن لازم ذلك إن أكثر اهل الفنون بل جميعهم ليسوا من اهل الخبره،مع إن الامر ليس كذلك .

ومن ناحيه اخرى : يقع الكلام فى ثلاثه مراحل :

المرحله الاولى : فى الاصول اللفظيه

المرحله الثانيه : فى الاصول العمليه الشرعيه

المرحله الثالثه : فى الاصول العمليه العقليه

اما الكلام فى المرحله الاولى : وهى الاصول اللفظيه فلا شبهه فى ان خطابات الكتاب والسنه – والمقصود بالسنه الاعم من الروايات الوارده من الائمه الاطهار (عليهم السلام) إن الخطابات الوارده فى الكتاب والسنه من المطلقات والعمومات وغيرهما لا شبهه فى عدم اختصاصها بالمجتهدين فهذه الخطابات تشملهم وغيرهم ولا شبهه فى عدم اختصاصها بهم وهذا واضح، واما حجيه هذه الخطابات – حجيه الكتاب والسنه ومطلقاتهما وعموماتهما – فهل هى مختصه بالمجتهدين او انها تشمل غيرهم ايضا قد يقال كما قيل انها مختصه بالمجتهدين فان حجيه كتابات الكتاب والسنه ومطلقاتهما وعموماتهما مشروطه بشروط لا يتمكن العامى من احراز تلك الشروط وإحرازها وظيفه المجتهد وغيره لا يتمكن من احراز تلك الشروط، منها الفحص عن وجود المقيد لمطلقات الكتاب والسنه والمخصص لعموماتهما فانه اذا رأى المجتهد روايه تصلح لان تكون مقيده لإطلاقاتهما او مخصصه لعموماتهما فلابد من ان ينظر الى سند تلك الروايه بأن يحرز إنه تام وبعد احراز ذلك لابد من النظر الى دلالتها انها تامه او غير تامه او ان لها معارض أو ليس لها فانه لابد من احراز ذلك وبعد احرازها وبعد ذلك لابد من النظر الى جهتها من انها صدرت تقيه او انها صدرت لبيان الحكم الواقعى لابد من ذلك ايضا وبعد احراز هذه الجهات الثلاث فهذه الروايه تصلح ان تكون مقيده لإطلاقاتهما او مخصصه لعموماتهما ومن الواضح ان العامى غير قادر على ذلك وليس بإمكانه احرازها فاذا هو لا يتمكن من الفحص عن وجود المقيد والمخصص والقرينه على كتاباتهما واطلاقاتهما وعموماتهما وعن المعارض لها فاذا وجد روايه فلابد من النظر هل تصلح ان تكون معارضه او لا تصلح لذلك وبعد الصلاحيه لها لابد من احراز شروطها الماره جميعا فتصلح للمعارضه عندئذ فترجع الى باب المعارضه، ومنها البحث عن وجود الحاكم عليها او الوارد ومن الواضح ان غير المجتهد لا يتمكن من احرازها فمن اجل ذلك تنحصر حجيتها به

ويجاب عن ذلك: ان الفحص لم يؤخذ فی لسان هذه الادله – أی لم يؤخذ فی موضوع لسان خطابات الكتاب والسنه ومطلقاتهما وعموماتهما – حتی تكون حجيتها مختصه به فقط ولا تشمل غيره وعلی هذا فحجيتها مطلقه وبها يشمله وغيره معا فإنها حجه مطلقا غايه الامر انها مشروطه بعدم قيام حجه اخری علی خلافها وهو موجود فان حجيه كل دليل مشروط بعدم قيام اخری علی خلافه فحجيه الكتابات ولإطلاقات والعمومات لهما ايضا كذلك ولكن غير ه لا يتمكن من احراز هذا الشرط فانه بيده دون غيره فاذا لابد للعامی من الرجوع اليه لإحرازه فيكون هذا تقليدا فی المسأله الاصوليه - أی فی مواردهما – لان المجتهد قادر علی اثبات ذلك فلا مانع من التقليد فيها فانه كما فی المساله الفرعيه فكذلك هنا، واما تطبيق هذه الحجه علی مصاديقها فی الفقه، اذا فرض ورود خبر علی وجوب السوره فی الصلاه فلابد من النظر فيه وان سنده تام ام لا فاذا احرز ذلك فلابد من النظر الی دلالته كذلك او ان له معارض او ليس له وايضا انه صدر لبيان الحكم الواقعی لا للتقيه ومن الواضح ان احراز جميع ذلك بيده وليس بإمكان غيره ذلك فتطبيق الكبری الاصوليه علی مصاديقها فی الفقه مشروط بهذه الشروط فان هذه معتبره فی تطبيق المسال الاصوليه فإنها معتبره فيها علی عناصرها فاذا احرزها جميعها فی هذا الخبر فهو يدل علی وجوب السوره فيفتی بوجوبها وبما ان هذه الدقه معتبره فی تطبيقها كذلك هی معتبره فی تطبيقها علی مصاديقها لاستخراج الحكم الشرعی منها فاذا يرجع العامی اليه ويقلده فی وجوبها وهو فی طول التقليد الاول ولا مانع منه .

ص: ۲۹۸

المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : المباحث العمليه – الاجتهاد والتقليد

الى هنا قد تبين أن الاحكام الظاهريه في باب الامارات كأخبار الثقه وظواهر الكتاب ومطلقاته وعموماته لا تختص بالمجتهدين بل تشمل غيرهم ايضا غايه الامر ان احراز موضوعها وشروطها بيد المجتهد والعامى لا يتمكن من احراز موضوع الاحكام الظاهريه وشروطها حيث ان موضوع الاحكام الظاهريه وشروطها متعدده فلابد اولاـ من أحراز سندها ووثاقه الرواه في تمام السلسله ولابد من أثبات ان ليس له معارض ولا قرينه على عدم صدورها وايضا على المجتهد أثبات دلالتها وظهورها وعدم وجود القرينه على الخلاف او عدم وجود المقيد والمخصص او الدليل الحاكم او الوارد على الخلاف وايضا لابد من اثبات ان ليس لها معارض ولابد من اثبات ان الروايه صدرت لبيان الحكم الواقعي ولم تصدر تقيه فاذا تمت هذه الجهات الثلاثه كافه تحقق موضوع الحكم الظاهرى للجميع. .

فأذن الاحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد واذا كانت كذلك واثبتها المجتهد فيجوز للعامى الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم فاذا رجع العامى الى المجتهد يكون خبر الثقه حجه عليه , وبإمكان العامى العمل بأخبار الثقه في الموضوعات الخارجيه فاذا علم بوثاقه شخص وقد اخبره بخبر قبل قوله لان خبر الثقه حجه.

واما في الشبهات الحكميه فليس للعامى العمل بأخبار الثقه أذ ليس بإمكانه تطبيقها على مصاديقها وعلى عناصرها وصغيراتها فان هذا التطبيق لابد ان يكون من المجتهد ومن اهل الخبره والبصيره فإذا فرضنا ان الخبر قام على وجوب السوره في الصلاه أو وجوب جلسه الاستراحه فيها فكون هذا الخبر مصداقا لكبرى حجيه خبر الثقه بحاجه الى البحث والدراسه من جميع الجهات من جهه سنده لابد من أحراز السند في تمام السلسله تام ولا معارض له ولا قرينه على عدم صدوره وأيضا لابد من أثبات دلالته بعد أثبات سنده وانه ظاهر في مدلوله وهو وجوب السوره في الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فيها وأثبات ان لا مقيد ولا مخصص له ولاـ قرينه ولا الحاكم ولا الوارد على الخلاف وايضا لابد من أثبات انه لم يصدر تقيه وإنما صدر لبيان الحكم الواقعي , فإذا تمت هذه الجهات الثلاث جميعا تحققت صغرى للكبرى وتحقق مصداق الكبرى وهي حجيه خبر الثقه فأذن تنطبق تلك الكبرى على هذه الصغرى من باب انطباقها على عناصرها ومصداقها في الفقه ونتيجه هذا الانطباق وجوب السوره في الصلاه ووجوب جلسه الاستراحه فيها وهذا معنى ما ذكرناه من ان الذهنيه الاصوليه مهما تطورت انعكست في الذهنيه الفقهيه التطبيقيه بنفس المرتبه فلا يمكن الاختلاف بينهما.

ص: ٢٩٩

وعلى هذا، ان قلنا بمسلك مدرسه المحقق النائيني (قده) من ان معنى الحجيه في باب الامارات كأخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنه هو الطريقيه و الكاشفيه والعلميه التعبديه والجامع بينها جعل ما ليس بعلم علما تعبدا فخبر الثقه ليس علما ومعنى حجيته ان الشارع جعله علما تعبدا، وعلى هذا يكون المجتهد عالما بالواقع تعبدا لا وجدانا وحينئذ يكون رجوع العامى الى المجتهد من

بـاب رجوع الجاهـل الى العـالم وقـد ذكرنـا ان المراد من العـالم هو اهـل الخـبره والمراد من اهـل الخبره اعم من ان يكون علمه بالواقع وجـدانيا او عرفيا او تعبـديا والمجتهـد عالم بالواقع تعبـدا ورجوع العامى اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم او من باب الرجوع الى اهل الخبره والبصيره.

فأذن التقليد يكون من صغريات قاعده الرجوع الى اهل الخبره والبصيره ورجوع الجاهل الى العالم.

هذا ,ولكن ذكرنا ان هذا المسـلك غير تام وسوف يأتى بحثه مفصـلا فى مبحث حجيه خبر الواحد وذكرنا ان هذا المسـلك غى تام ثبوتا وأثباتا،

أمـا ثبوتـا فهو غير معقول فـأن جعـل غير العلم علمـا لغو محض ولاـ يترتب عليه أى أثر ومن الواضـحان صـدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل

فأذن يستحيل ان يكون معنى الحجيه جعل ما ليس بعلم علما تعبد.

وأمـا فى مقام الاثبات ,فلأن عمـده الـدليل بل الـدليل الوحيـد على حجيه أخبار الثقه هو السـيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمـل بأخبـار الثقه دون أخبـار غير الثقه وهـذه السـيره هى العمل بأخبار الثقه بما هى كاشـفه عن الواقع نوعا وذاتا فحجيه أخبار الثقه من جهه انهـا أقرب الى الواقع من أخبـار غير الثقه وأخبـار الثقه أقرب نوعـا الى الواقع من أخبـار غير الثقه ومن أجـل ذلك جرت سيره العقلاء على العمل بها ,فأن جريان سيره العقلاء على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبلا نكته تبرر ذلك وهى كمـا ذكرنـا أقربيه أخبـار الثقه الى الواقع نوعـا من اخبار غير الثقه وهـذه النكته هى التى توجب جريان سـير ه العقلاء على العمل بأخبـار الثقه ومن الواضـح ان ليس فى هـذه السـيره أى دلاـله على جعل ما ليس بعلم علما فأنه ليس للسـيره لسان لانها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وليس له لسان , كما ان ليس فى هذه السيره أى دلاله على جعل خبر الثقه علما تعبدا.

فالنتیجه ان ما ذکرته مدرسه المحقق النائینی (قده) ومنهم السید الاستاذ (قده) لا یمکن المساعده علیه لا ثبوتا ولا أثباتا.

وأما علی مبنی ان المجعول فی باب الامارات هو الاحکام الظاهریه کما نسب ذلک الی شیخنا الانصاری (قده) فهو غیر تام وان کان ممکن ثبوتا ولا محذور فی ثبوته , ولکن لا دلیل علیه فی مقام الاثبات،فأن سیره العقلاء لا تدل علی جعل أی شیء لا علی جعل الطریقیه ولا علی جعل الحکم الظاهری ,بل السیره جاریه علی العمل بأخبار الثقه بما هو خبر ثقه.

وعلیه ,فهذا المبنی غیر تام ایضا.

وعلی هذا فمعنی الحجیه هو المنجزیه والمعذریه ومعنی ان خبر الثقه حجه انه منجز للواقع علی تقدیر الاصابه ومعذرا علی تقدیر الخطأ ,هذا هو معنی حجیه خبر الثقه.

فأذن اخبار الثقه تثبت الواقع تنجیزا وتعذیرا , وعلی هذا یکون المجتهد عالما بالواقع تنجیزا او تعذیرا وهو اهل الخبره بالواقع تنجیزا او تعذیرا وحینئذ یجوز رجوع العامی الیه فیکون من الرجوع الی اهل الخبره والبصیره ومن باب رجوع الجاهل الی العالم فأنه عالم بان اخبار الثقه منجز علی تقدیر الاصابه ومعذر علی تقدیر الخطأ ومن أهل الخبره والبصیره فی ذلک.

وعلی هذا فالتقلید یکون من صغریات کبری قاعده الرجوع الی أهل الخبره والبصیره ورجوع الجاهل الی العالم ,فأن المراد من العالم اعم من العالم الوجدانی والعالم العرفی والعالم التعبدی الشرعی.

فالنتیجه علی هذا , ان عملیه التقلید عملیه ضروریه وبقطع النظر عنها فهی عملیه قد جرت علیها سیره العقلاء من باب انها من صغریات کبری قاعده الرجوع الی اهل الخبره والبصیره وهذه القاعده ثابته بالسیره القطعیه من العقلاء.

ص: ۳۰۱

التقليد من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التقليد من صغريات كبرى رجوع الجاهل الى العالم

الى هنا قد تبين ان الاحكام الظاهريه على القول بأنها مشتركه بين المجتهد وبين غيره غايه الامر ان غير المجتهد لا يتمكن من أثباتها وأثبات موضوعاتها وشروطها والمجتهد متمكن من أحرازها وأثبات موضوعاتها وشروطها جميعا , وعندئذ يجوز تقليد المجتهد فى الاحكام الظاهريه ,فأن المجتهد عالم بها ويكون التقليد من صغريات قاعده رجوع الجاهل الى العالم أو من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره والبصيره , ولا شبهه فى أن المجتهد من أهل الخبره فى الاحكام الظاهريه وأما غير المجتهد فلا يكون من أهل الخبره فعندئذ يجوز له الرجوع اليه فأنه من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره ورجوع الجاهل الى العالم .

ولكن هنا أشكالا فى هذا الرجوع – وليس الاشكال من جهه ان الاحكام الظاهريه لم تكن مشتركه بين المجتهد وغيره فأنها مشتركه بينهما والمجتهد عالم بها وغير المجتهد جاهل بها –وهو ان قول المجتهد فى الاحكام الظاهريه هل هو حجه ومشمول للسيره القطعيه من العقلاء،فأن الدليل على حجيه قول أهل الخبره أنما هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بقول أهل الخبره والبصيره والشارع أمضى هذه السيره،فأذن تكون السيره دليلا على قول أهل الخبره ومن الواضح أن قول أهل الخبره أنما يكون حجه أذا ترتب عليه أثر عملى سواء أكان عرفيا أم كان شرعيا، فاذا كان الاثر العملى مترتبا على قول أهل الخبره فهو مشمول للسيره ويكون حجه وعندئذ يجوز الرجوع اليه ويكون الرجوع اليه من باب الرجوع الى أهل الخبره، وأما الاحكام الظاهريه فبقطع النظر عن كونها مثبته للأحكام الواقعيه الا انها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا،فان الاحكام الظاهريه وان كانت طريق الى الاحكام الواقعيه الا انها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا فأذن الاحكام الظاهريه كحجيه الامارات واخبار الثقه ونحوها لم تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا .

ص: ٣٠٢

وعلى هذا،فلا يكون المجتهد عالما بالأحكام الواقعيه وجدانا وانما يكون عالما بالأحكام الظاهريه، ولا يترتب عليها اى اثر عملى غير اثباتها للأحكام الواقعيه فان الاحكام الظاهريه احكام طريقيه محضه وليست أحكاما مولويه ولهذا لا توجب مخالفتها العقوبه وموافقتها المثوبه بقطع النظر عن الاحكام الواقعيه والمفروض انها لا تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا حتى يكون المجتهد عالما بها كذلك، فمن أجل ذلك لا يجوز الرجوع الى المجتهد بالنسبه الى الاحكام الظاهريه لان قول المجتهد بالأحكام الظاهريه لا يكون حجه ولا يكون مشمولا للسيره القطعيه الجاريه على حجيه قول أهل الخبره فان قول اهل الخبره انما يكون حجه اذا ترتب عليه اثر عملى عرفى او شرعى واما اذا لم يترتب عليه اثر عملى فلا يكون مشمولا للسيره وما نحن فيه كذلك فان قول المجتهد بالأحكام الظاهريه لا يترتب عليه اى اثر عملى فلا يكون مشمولا للسيره ومن اجل ذلك لا يجوز الرجوع الى المجتهد فى الاحكام الظاهريه فما ذكره بعض المحققين (قده) من ان لا مانع من الرجوع الى المجتهد فى الاحكام الظاهريه دون الاحكام الواقعيه باعتبار ان المجتهد ليس عالما بها وليس رجوع غير المجتهد اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم لا يمكن المساعده

عليه.

هذا على القول بان الاحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد وانها لا تثبت الاحكام الواقعيه وجدانا .

وأما على القول بان الاحكام الظاهريه مختصه بالمجتهدين ولا تشمل غير المجتهدين لاختصاص موضوعاتها وشروطها بالمجتهدين فأنها مشروطه بشروط لا يتمكن من احرازها الا المجتهد واما غيره فلا يتمكن من احراز شروط الاحكام الظاهريه وموضوعاتها، والاحكام الظاهريه طريق الى الواقع وتثبت الواقع تعبدا او تنجيزا لان الاحكام الظاهريه شأنها الطريقيه، وبناءا على ما ذكرناه من انه لا يمكن تخصيص اهل الخبره بما اذا كانت خبرويته قائمه على اساس العلم الوجداني اذ لازم ذلك ان لا يوجد أهل الخبره في العلوم النظريه اصلا وهو خلاف الضروره والوجدان، ولا شبهه في ان الطبيب من أهل الخبره وانه يصدق عليه انه من اهل الخبره والبصيره وكذلك المهندس وكذلك سائر اهل الفن والصناعه والخبير بقيمه الاشياء فلا شبهه في صدق اهل الخبيره عليه، فإذن لا يعتبر في اهل الخبره ان تكون خبرويته قائمه على اساس العلم الوجداني مع ان قول الطبيب ليس قطعيا وجدانيا غايه الامر الطبيب واثق من قوله ومطمئن فانه قد حصل من علم الطب على كبرى كليه وعند فحصه للمريض والقيام ببعض المقدمات الاخرى يكون حينئذ بصدد تطبيق ما عنده من الكبرى على مرض هذا المريض ونتيجه هذا التطبيق تعيين مرضه وتعيين الدواء له وهذا التطبيق موجب للوثوق والاطمئنان بان مرضه كذا ودواؤه كذا وليس له علم وجداني بان مرضه كذا ولهذا كثير ما يقع الخطأ في قول الطبيب فان العلوم النظريه وان كانت مختلفه الا ان الفقه والاصول أعمق في النظريه من باقي العلوم فان الاصول لا شبهه في انه اعمق وادق في النظريه من علم الطب وما شاكله فان تلك العلوم أقرب الى الحس وليس كذلك علم الاصول وكذا علم الفقه .

وكيف ما كان فان جميع العلوم النظريه استنتاج الحكم منها انما هو بتطبيق الكبرى على الصغرى بعد تعيين الصغرى ويحكم بالنتيجه وقد يكون واثقا بالنتيجه ومطمئنا وقد يكون ظانا بها واما ان يكون عالم بالنتيجه وجدانا فلا .

نعم قد تكون الخبرويه فى بعض العلوم قائمه على اساس العلم الوجدانى فان مسائل تلك العلوم مسائل وجدانيه كالعلوم الرياضيه فان خبرويه الشخص فى هذه العلوم قائمه على اساس العلم الوجدانى باعتبار ان مسائلها وجدانيه وحسيه ولأجل ذلك يكون العالم بمسائل الرياضه عالم بالوجدان،فإذن الخبرويه امر نسبى تختلف باختلاف العلوم فان العلوم النظريه التى تكون النتيجه فيها من تطبيق الكبرى على الصغرى بعد احراز الصغرى قد تكون هذه النتيجه ظنيه وقد تكون اطمئنانيه وهكذا واما فى العلوم الوجدانيه فان النتيجه فيها وجدانيه والخبرويه قائمه على اساس العلم الوجدانى من جهه وجدانيه مسائل العلم .

وبكلمه ان خبرويه الائمه الاطهار عليهم السلام بالأحكام الشرعيه قائمه على اساس العلم الوجدانى لانهمك عالمون بالأحكام الشرعيه بالعلم الوجدانى واما خبرويه المجتهدين فهى مبنيه على اساس الاجتهاد والظن فالمجتهد انما يخبر عن رأيه لا عن الحكم الواقعى فاذا قام باستنباط وجوب السوره فى الصلاه او وجوب جلسه الاستراحه فيها فوجوب السوره رأيه وفكره وهو أخبر عن رأيه لا عن الواقع وهو لا يعلم ان وجوب السوره ثابت فى الواقع بل هو بالاجتهاد حصل له الظن بوجوب السوره فى الصلاه فالوجوب وليد فكره ووليد اجتهاده وتطبيقه الكبرى على الصغرى وهو يخبر عن رأيه ولكن بما ان رايه طريق الى الواقع يكون رأيه ذات طابع أسلامى اى ان رأيه محكوما بالحكم الاسلامى فوجوب السوره محكوما بالوجوب الشرعى والوجوب الاسلامى وهكذا وجوب جلسه الاستراحه وألا فالمجتهد أولا وبالذات قد أخبر عن رأيه وحيث ان رأيه طريق الى الواقع فهو ذات طابع أسلامى ومن أجل ذلك يكون المجتهد عالما بالواقع اما تعبدا وفق مسلك المحقق النائينى (قده) واما تنجيزا، ومن اجل ذلك يكون المجتهد من اهل الخبره بالواقع فيجوز الرجوع اليه من باب الرجوع الى اهل الخبره .

فإذن التقليد يكون من صغريات الرجوع الى اهل الخبره ولا شبهه فی ذلک کالطبیب ونحوه ولا فرق بینهما من هذه الناحیه ,بقی الکلام فی الاحکام التی لیست احکاما للمجتهد کأحکام النساء من الحیض والنفاس وما شاکل ذلک وسیأتی الکلام فیها لاحقا ان شاء ا...تعالی.

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

إلی هنا قد تبین أنه علی القول بأن خبرویه أهل الخبره منوطه بالعلم الوجدانی بالواقع ولو کان علم به بالعلم التعبدی او العلم العرفی فلا یکون من أهل الخبره وعلی ضوء هذا القول یعتبر فی حجیه قول أهل الخبره وأخباره توفر عناصر ثلاثه :

العنصر الاول : ان یکون عالم بالواقع بالعلم الوجدانی .

العنصر الثانی : أن یکون الواقع مشترکا بینه وبین غیره .

العنصر الثالث : أن یترتب علی أخباره أثر عملی .

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه کان قول أهل الخبره حجهٌ، یجب الرجوع الیه من باب رجوع الجاهل الی العالم .

أما العنصر الأول فقد أشرنا فیما تقدم أنه لا أصل له، فإنه لو قلنا بأن خبرویه أهل الخبره منوطه بالعلم الوجدانی بالواقع، فلازم ذلک ان لا یوجد أهل الخبره فی العلوم النظریه ألا نادراً، وهو خلاف الضروره والوجدان، ولا شبهه فی أن الطبیب من أهل الخبره، وکذلک المهندس، والخبیر بقیم الأشیاء وما شاکل ذلک، والرجوع الیهم من باب رجوع الجاهل الی العالم .

فإذن العنصر الأول لا أصل له، ولا یمکن الأعتماد علیه، بل یکفی فی کون الشخص من أهل الخبره أن یکون عالماً بالواقع بالعلم التعبدی أو بالعلم العرفی، فإذا کان عالماً بالواقع بالعلم التعبدی أو العرفی کفی ذلک فی کونه من أهل الخبره ویجب الرجوع الیه من باب الرجوع الی أهل الخبره والرجوع الی العالم .

ص: ۳۰۵

وأما العنصر الثانی فهل یعتبر فی أهل الخبره أن یکون الواقع مشترکاً بینه وبین غیره أو أنه غیر معتبر ؟ وسوف نشیر الیه .

وأما العنصر الثالث، فلا شبهه فی أعتباره فإنّ سیره العقلاء الجاریه علی حجیه قول أهل الخبره وإخباره إنما جرت فیما إذا ترتب علیه أثر عملی، وأما إذا لم یترتب علیه أی أثر عملی فلا یکون مشمولاً للسیره .

وعلی هذا، فإذا فرضنا أن إخبار المجتهد عن الاحکام الظاهریه لعلمه بها وجداناً، ولکن الاحکام الظاهریه لا تثبت الواقع بالعلم

الوجـدانی، وإنمـا تثبت الواقع تعبـداً أو تنجیزاً، فبنـاءاً علی إعتبـار العنصـر الأـول، فالمجتهـد من أهل الخبره بالنسـبه الی الاحکام الظـاهریه دون الاحکـام الواقعیه، ولکن إخبار المجتهـد عن الاحکام الظاهریه لا یترتب علیه أی أثر عملی، فإن الاحکام الظاهریه لیست أحکاماً موضوعیه، بـل هی طریقیه محضه، وشأنهـا إثبات الواقع تعبـداً أو تنجیزاً ولیس لها شأن أخر، ولهـذا لاتترتب علی مخالفتهـا عقوبهٌ وعلی موافقتهـا مثوبهٌ فمن أجـل ذلـک إخبار المجتهـد عن الاحکام الظاهریه لا یکون حجه، ولا یکون مشـمولاً للسـیره حتی یجب علی غیره الرجوع الیه فیها، ولکن بما أن العلم الوجـدانی غیر معتبرٍ فی کون الشـخص من أهل الخبره بالواقع، فالمجتهـد یکون من أهـل الخبره بالنسـبه الی إثبـات الواقع لأـن الاحکـام الظاهریه تثبت الواقع تعبـداً أو تنجیزاً، فیجب علی غیره الرجوع الیه من باب رجوع

الجاهـل الی العـالم او من بـاب الرجوع الی أهـل الخـبره والبصـیره، بإعتبـار أن قول المجتهـد وإخبـاره عن الواقع یترتب علیه أثر عملیٌ، ویکون مشمولاً للسیره .

بقی هنا مسألتان :

الأولی : هل یعتبر فی کون الشخص من أهل الخبره أن یکون إخباره عن الواقع المشترک بینه وبین غیره أو لا یعتبر ذلک ؟

ص: ۳۰۶

والظاهر عدم إعتباره، فيكفى فى كون الشخص من أهل الخبره أن يكون الواقع مختصاً بغيره، كما هو الحال فى أحكام النساء، فإن المجتهد عالمٌ بأحكام النساء كأحكام الحيض والنفاس وماشاكل ذلك، بالعلم التعبدى، ولا شبهه فى أنه يصدق على المجتهد أنه من أهل الخبره مع أن الواقع لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره، بل الواقع مختصاً بالنساء، فإذن لا يتوقف صدق أهل الخبره على كون الواقع مشتركاً بينه وبين غيره وسوف يأتى تفصيله .

الثانيه : لاـ شبهه فى أن حجيه الأمارات التى هى أحكام ظاهريه كأخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنه مشروطهٌ بالفحص عن المخصص والمقيد والمعارض وماشاكل ذلك، وهذا الفحص مختصٌ بالمجتهد، ولا يتمكن غيره من هذا الفحص، لكن الكلام فى أن هذا الفحص هل هو مختص بالمجتهد الأعلم أو أنه يعم الجميع بلا فرق بين الأعلم وغيره ؟

أما على الأول وهو أختصاص الفحص الذى هو شرط للوجوب بالمجتهد الأعلم، فلا أثر لفحص غير الأعلم، ولا يكون شرطاً لحجيه إخبار الثقه وغيرها من الأمارات، ولا يجوز للمجتهد غير الأعلم الإفتاء إستناداً إليها لإنها ليست حجةً بالنسبه إليه، بإعتبار أن فحصه ليس شرطاً لحجيه الأمارات، ووجوده كالعدم، ولا يترتب عليه أى أثر .

فإذن الشرط لحجيه إخبار الثقه وظواهر الكتاب والسنه هو فحص أهل الخبره إذا كان أعلم، وأما على الثانى وهو ان الشرط هو فحص كل مجتهد أعم من أن يكون أعلم او لاـيكون أعلم فإذا قام المجتهد غير الأـعلم بالفحص تحقق شرط الحجيه حتى بالنسبه الى المجتهد الأعلم، وهو كما ترى .

وهذا الإشكال غير وارد بكلا شقيه، أما الشق الأول فلأن من يقوم بالفحص من المجتهدين فى الغالب يرى نفسه أعلم من غيره أو مساويا له، وأما إذا رأى نفسه أنه غير أعلم، ولكنه لاـ يعتبر فى نظره الأعلميه فى وجوب الفحص أى أن الشرط لا يكون هو فحص الأعلم، فينحل الإشكال، فإن من يرى نفسه غير أعلم يرى ان الأعلميه غير معتبره فى وجوب الفحص، وأن الفحص شرط مطلقاً سواء أكان من الأعلم أو من غير الأعلم .

وأما الشق الثانى، فهو مبنى على أن يكون الفحص بصرف وجوده شرطاً، والأمر ليس كذلك، فإن فحص كل مجتهد شرطٌ فى حجيه الأمارات بالنسبه اليه، ولا يكفى فحص مجتهد فى حجيه الأمارات بالنسبه الى مجتهد أخر، فكل مجتهد لابد أن يقوم بالفحص عن المقيد والمخصص والمعارض حتى يحرز أن هذه الأماره حجهٌ، ولا مقيد ولا مخصص ولا معارض له، فإذن هذا الإشكال مبنيٌ على أن الفحص بصرف وجوده شرطاً، والأمر ليس كذلك .

هذا كله فى المرحله الأولى، وهى الأحكام الظاهريه فى موارد الأمارات .

وأما الكلام فى المرحله الثانيه، وهى الإصول العمليه الشرعيه كالإستصحاب وأصاله البراءه وأصاله الأحتياط الشرعيه وأصاله الطهاره وماشاكل ذلك، فإنها أحكام ظاهريه، وهى مختصه بالمجتهد، فإنّ الإستصحاب مختصٌ بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، وهو اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها، فإن تحصيل اليقين للحاله السابقه والشك فى بقائها فى الشبهات الحكميه، مختص بالمجتهد، ولا يتمكن غيره من ذلك، فإن حصول هذا اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائه منوطٌ بالفحص وعدم وجدان الدليل أو وجدان الدليل المجمل أو الدليل المعارض، فمن أجل ذلك يحصل له الشك، فإن كانت حالته السابقه متيقنه، فهو مورد للإستصحاب، وإلا فهو مورد لأصاله البراءه، فالإستصحاب كأصاله البر اءه الشرعيه، مختص بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، وعلى هذا فلا يجوز الرجوع الى المجتهد بالنسبه الى هذا الحكم الظاهرى وتقليده به والعمل به لأن الرجوع إليه فى هذا الحكم فى الإستصحاب أو أصاله البراءه الشرعيه غير جائز لانه تشريع محرمٌ من جهه أختصاص هذا الحكم بالمجتهد لإختصاص موضوعه به، ولا يجوز للمجتهد الإفتاء بمضمون الإستصحاب أو بمضمون أصاله البراءه، لأنه إفتاء بغير ماأنزل الله وإغراء للجاهل، فمن أجل ذلك لا يجوز الرجوع الى المجتهد فى موارد الأصول العمليه الشرعيه، لإختصاصها بالمجتهدين من جهه أختصاص موضوعاتها بهم .

ص: ٣٠٨

هذا ملخص الأشكال فی المسأله .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

كان کلامنا فی الإصول العملیه الشرعیه، ولا شبهه فی أن هذه الإصول أحکام ظاهریه مختصه بالمجتهدین لإختصاص موضوعها بهم، کالأستصحاب وأصاله البراءه ونحوهما فی الشبهات الحکمیه، فإنّ الیقین بحدوث الحاله السابقه والشک فی بقائها لا یمکن حصوله ألا للمجتهد بعد الفحص عن الأدله وعدم وجدان الدلیل فی المسأله أو وجدانه ولکنّه مبتلی بالمعارض، ولم یکن هناک مرجح فی البین، أو أن الدلیل موجود ولکنّه مجمل، ففی مثل ذلک قد یحصل له الیقین بحدوث الحاله السابقه والشک فی بقائها، ومن الواضح أن العامی لا یتمکن من تحصیل هذا الیقین والشک فی البقاء .

فإذن إختصاص الإستصحاب بالمجتهد من جهه إختصاص موضوعه به فی الشبهات الحکمیه، وکذلک الحال فی أصاله البراءه الشرعیه وأصاله الأحتیاط الشرعیه وأصاله الطهاره وما شاکل ذلک من الأصول العملیه التی تجری فی الشبهات الحکمیه، فإنها مختصهٌ بالمجتهدین، فعندئذٍ لا یجوز لغیر المجتهد الرجوع الیه، لأن الحکم الظاهری مختص بالمجتهد، ولا یشمل غیره حتی یرجع الیه، ولا یجوز تقلیده فیه .

فإذن، لا یجوز الرجوع الی المجتهد فی هذه الأحکام الظاهریه کالأستصحاب والبراءه الشرعیه ونحوهما وتقلیده فیها، کما لا یجوز للمجتهد الإفتاء بذلک کالإفتاء بحجیه الأستصحاب، أو بحجیه أصاله البراءه، لیس للمجتهد الإفتاء بهذا الحکم، لإنه فتویً بغیر ما أنزل الله، فلا یمکن صدور مثل هذه الفتوی منه، هذه هی المشکله فی المقام، وهل یمکن حل هذه المشکله أو لا ؟

والجواب : أنه یمکن علاج هذه المشکله بطریقین :

الأول : أنّ الأحکام الظاهریه -کما مرّ- أحکام طریقیه ولا شأن لها غیر إثبات الواقع تنجیزاً أو تعذیراً، فإنه لا شأن للأستصحاب الا کونه منجزاً للواقع عند الإصابه ومعذراً عند الخطأ، وکذلک أصاله البراءه الشرعیه فإنّها معذره عن الواقع، ولا شأن لها غیر ذلک، ومن هنا لا یترتب أیّ أثر عملیّ علی الأحکام الظاهریه غیر کونها طریقاً الی إثبات الواقع تنجیزاً أو تعذیراً، والمفروض أن الواقع مشترکٌ بین المجتهد وغیره، فالمجتهد بواسطه هذه الاحکام الظاهریه یثبت الواقع و یصل ألیه تنجیزاً أو تعذیراً ویفتی علی أثبات الواقع تنجیزاً أو یفتی علی إثبات الواقع تعذیراً .

ص: ۳۰۹

فإذن یجوز رجوع غیر المجتهد الی المجتهد من باب رجوع الجاهل الی العالم و من باب الرجوع الی أهل الخبره والبصیره، ولاشبهه فی أن المجتهد من أهل الخبره فی ذلک، بعد ماذکرنا من أنه لا یعتبر فی خبرویه شخصٍ أن تکون عل أساس العلم الوجدانی، فإذن لاشبهه فی أن المجتهد من أهل الخبره، فیجوز الرجوع الیه ویقلّده فی إثبات الواقع الذی هو مشترکٌ بینه وبین

غيره .

فإذن المجتهد فى الأصول يقوم بتكوين هذه القواعد العامه الظاهريه، كقاعده الأستصحاب وأصاله البراءه ونحوهما للوصول الى إثبات الواقع تنجيزاً أو تعذيراً، ومن الواضح أن المجتهد من أهل الخبره فى ذلك .

فإذن رجوع غير المجتهد أليه من باب الرجوع الى أهل الخبره ورجوع الجاهل الى العالم، ويقلده فى إثبات الواقع الذى هو مشترك بينه وبين غيره، وبذلك أنحلت المشكله .

الثانى : كما يجوز التقليد فى المسائل الفقهيه، كذلك يجوز التقليد فى المسائل الأصوليه، فإنّ عمده الدليل على التقليد هو السيره القطعيه من العقلاء والممضاه شرعاً الجاريه على رجوع الجاهل الى العالم، الذى هو أمرٌ إرتكازيٌ ثابتٌ فى أعماق نفس كل أحدٍ، ولا شبهه فى أن المجتهد كما أنه من أهل الخبره فى المسائل الفقهيه فهو من أهل الخبره فى المسائل الأصوليه ايضاً، فإذن يجوز الرجوع الى المجتهد فى المسائل الأصوليه، وتقليده فيها، غايه الأمر أن تلك المسائل ثابته للمجتهد بالأجتهاد والنظر والتفكير، ولكنها ثابتةٌ لغير المجتهد بالتقليد، فإذا قلّد غير المجتهد المجتهد فى المسائل الأصوليه فهل لغير المجتهد تطبيق هذه المسائل الأصوليه على مصاديقها وعناصرها وأستنباط الأحكام منها ؟

قـد يقال بـذلك إذا كان غير المجتهد متمكن من تطبيق المسائل الأصوليه على عناصـرها، وإسـتنباط الأحكام الفقهيه نتيجه لهذا العمليه التطبيقيه .

ولكنّ ذلك بعيدٌ، فإنّ غير المجتهد إذا لم يتمكن من تكوين القواعد العامه فى الإصول على وفق شـروطها وحدودها، لم يتمكن من تطبيقها على مصاديقها وعناصـرها فى الفقه ايضاً، فإنّ المجتهـد قد قام بتكوين حجيه خبر الثقه فى الإصول بعد تنقيح جهات هـذا الخبر من السـند والـدلاله والجهه وماشاكل ذلك، وفى تطبيق هـذا الخبر على مصداقه وعنصـره فى الفقه، كما إذا قام الخبر على وجوب السوره فى الصلاه، فلا بد من البحث فيه كما بحث فى الإصول من أن سنده تامٌ أو لا ودلالته تامهٌ أو لا وعلى تقدير تماميتهـا فهـل له معـارضٌ او لاـ ؟ وهـل لها حاكم وقرينه على خلافها أو لا ؟ ولا بـدّ من تنقيـح جهته من انه صـدر لبيان الحكم الواقعى أو لاـ ومن هنا قلنا أن ذهنيه الإصولى مهما تطورت إنعكست فى الـذهنيه الفقهيه فى مرحله التطبيق ولا يمكن التفكيك بينهمـا، فـإذا لم يتمكن من تكوين القواعـد العـامه الإصوليه على وفق شـروطها وحـدودها، لم يتمكن من تطبيقها على مصاديقها وعناصرها فى الفقه ايضاً .

وبكلمهٍ، أنه لاـ فرق فى ذلـك بين مـوارد الأمـارات ومـوارد الإـصول العمليه، فكمـا أن فى مـوارد الأمـارات يجوز ان يرجع غير المجتهد الى المجتهد فى المسائل الإصوليه فإذا قلنا ان حجيه خبر الثقه وحجيه ظواهر الكتاب والسـنه مختصهٌ بالمجتهدين فيجوز لغير المجتهـد ان يرجع اليـه، ويقلـده فى حجيه أخبـار الثقه غـايه الأـمر أن حجيه أخبـار الثقه ثـابتهٌ للمجتهـد بالأجتهـادِ والبحثِ والتفكيرِ والنظرِ، وثابتهٌ لغيرِ المجتهـدِ بالتقليدِ، هذا إذا قلنا بأن حجيهَ أخبار الثقه فى الشـبهات الحكميه مختصهٌ بالمجتهدين، وأما إذا قلنا بشـمولها لغير المجتهـدين، فإنّها حجهٌ مطلقاً للمجتهـدِ وغير المجتهدِ غايه الأمر أن حجيتَها مشـروطهٌ بشـروطٍ، ولا يتمكنُ العامى من تحقيقِ هـذه الشـروط وتوفيرها ومنها الفحصُ عن وجود المقيد والمخصـص والقرينه على الخلاف ومنها الفحص عن وجود المعارض لها، ومنها الفحصُ عن وجود دليل الحاكم أو الوارد وما شاكل ذلك، فعندئـذٍ غيرُ المجتهـد يرجع الى المجتهد فى هذه المسائل الإصوليه، ويقلده فيها غايه الأمر أن هذه المسائل ثابتهٌ للمجتهد بالأجتهاد والوجدان وثابتهٌ لغير المجتهد بالتقليد .

هذا فى موارد الأمارات .

وأما فى موارد الإصول العمليه الشرعيه، فيجوز لغير المجتهد أن يرجع الى المجتهد فى إثبات الموضوع، فيقلد المجتهد فى اليقين فى الحاله السابقه والشک فى بقائها، فعنئذٍ يكون حال المقلد حال المجتهد غايه الأمر أن المجتهدَ متيقنٌ فى حدوث الحاله السابقه وشاک فى بقائها حقيقةً ووجداناً، وغيرُ المجتهد متيقنٌ من حدوث الحاله السابقه وشاکٌ فى بقائها تقليداً لا حقيقةً ووجداناً، فإذا صار غيرُ المجتهد موضوعاً للإستصحاب، فإن غير المجتهد برجوعه للمجتهد جعلَ نفسُه موضوعا للأحكام الشرعيه، فإذا صار موضوعاً للأحكام الشرعيه بالتقليد فى الاحكام الظاهريه فتكون الأحكام الظاهريه حينئذٍ مشتركةً بينه وبين المجتهد غايه الأمر موضوعها ثابت للمجتهد حقيقةً وواقعاً وثابتٌ لغير المجتهد بالتقليد .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

إلى هنا قد تبيّن أنه كما يجوز التقليد فى المسائل الفقهيه كذلک يجوز التقليد فى المسائل الإصوليه، فإنّ دليل التقليد هو السيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الأذهان والممضاه شرعاً وهى رجوع الجاهل الى العالم، والرجوع الى أهل الخبره والبصيره، ولا فرق فى ذلک بين أن يكون المجتهد مجتهداً فى الأحكام الفقهيه أو مجتهداً فى الأحكام الإصوليه .

وعلى هذا، فإن قلنا بأنَّ الأحكامَ الظاهريه فى موارد الأمارات مختصةٌ بالمجتهدين، كحجيه أخبار الثقه، وظواهر الكتاب وماشاكلهما، فلا يجوز الرجوع الى المجتهد فى هذه الأحكام، لأنها ليست مشتركةً بين المجتهد وغيره، فلا يجوز التقليد فيها، ولكن يجوز تقليد المجتهد فى موضوع هذه الأحكام، كوثاقه سلسله السند وماشاكلها، فإذا قلّده فى موضوع هذه الأحكام الظاهريه، صار المقلِّد كالمجتهد غايه الأمر ان المجتهد عالم بالموضوع عن إجتهاد ونظرٍ، وأما المقلد فهو عالم بالموضوع عن تقليد، فإذا صار غيرُ المجتهد موضوعاً للأحكام الظاهريه فعندئذٍ تكون الأحكامُ الظاهريه مشتركةً بين المجتهد وغير المجتهد، فإذا صارت مشتركةً عندئذٍ يجوز لغير المجتهد الرجوع اليه، وتقليده بها، بإعتبار أن المجتهد عالمٌ بالأحكام الظاهريه ومن أهل الخبره، فيجوز لغيره الرجوع إليه من باب الرجوع الى أهل الخبره .

ص: ٣١٢

وأما إذا قلنا بأنَّ الأحكام الظاهريه فى موارد الأمارات مشتركةٌ بين المجتهد وغير المجتهد، ولكن تلک الأحكام الظاهريه مشروطةٌ بشروط، ولا يتمكن غير المجتهد من تحصيل هذه الشروط وإثباتها، كالفحص عن وجود المخصص والمقيد، والفحص عن وجود المعارض، وعن وجود الدليل الحاكم أو الوارد، فإذا فحص ولم يجد شيئاً من ذلک فعندئذٍ يبنى على أنَّ أخبار الثقه حجةٌ، أو ظواهر الكتاب والسنه حجةٌ، بنحو القاعده العامه والكبرى الكليه، وغير المجتهد يرجع الى المجتهد فى هذه المسائل الإصوليه، أى فى الفحص عن وجود المقيد والمخصص أو عن وجود المعارض، فإذا قلد المجتهد فى هذه المسائل فهو فاحص لكن تقليداً، وأما المجتهد فهو فاحص عن أجتهاد ونظرٍ، وكذلک الحال فى الإصول العمليه الشرعيه، فإنّها مختصةٌ بالمجتهدين

لإختصاص موضوعها بالمجتهـد، ولهذا لا يجوز تقليد المجتهد فيها، ولكن يجوز تقليده فى موضوع هذه الأحكام الظاهريه، كما إذا قلده فى اليقين بالحاله السابقه والشك فى بقائها، وعندئذٍ يصير غير المجتهد كالمجتهد، غايه الأمر أن المجتهد متيقن بالحاله السابقه واقعاً وحقيقةً، وأما غير المجتهد فهو متيقن بالحاله السابقه والشك فى بقائها عن تقليدٍ لا واقعاً وحقيقةً .

فإذن هنا تقليدان طوليان :

التقليـد الأول : هو التقليـد فى موضوع الحكم الظاهرى، وهـذا التقليد يحقق موضوع التقليد الثانى، فإنه إذا قلَّد فى إثبات موضوع الحكم الظاهرى فيصير غير المجتهد كالمجتهد، فيكون موضوعاً للأحكام الظاهريه، وحينئذٍ تكون الأحكام الظاهريه مشتركةً بين المجتهد وغيره . التقليد الثانى : تقليد المجتهد فى إثبات الأحكام الظاهريه المشتركه بينه وبين غيره .

فإذن، التقليـد الثانى فى طول التقليـد الأول، والتقليـد الأول محقق لموضوع التقليـد الثانى، وهذا نظير حجيه الأخبار مع الواسـطه، فـإذا شـمل دليـل الحجيه الخبر المباشـر، يكون الخبر المباشـر مثبت للخبر مع الواسـطه، والخبر مع الواسـطه يكون موضوع لـدليل الحجيه، فإذن شـمول دليل الحجيه للخبر المباشـر محقق لموضوع دليل الحجيه وهو الخبر مع الواسـطه، وهكذا الى أن ينتهى الى الشـخص الذى ينقل عن الإمام (عليه السـلام) مباشرةً , فإذن شمول الحجيه للخبر المباشر يثبت الخبر مع الواسطه، والمفروض أن الخبر مع الواسـطه موضوع لدليل الحجيه، فإذن شـمول دليل الحجيه للخبر المباشـر يثبت فرد أخر لموضوع هذا الدليل وهو الخبر مع الواسـطه، ومـا نحن فيه من هـذا القبيل، فإنّ التقليـد الأول محقق لموضوع التقليـد الثانى، إذ يجعل التقليـد الأول غير المجتهد موضوعـا للحكم الظـاهرى تقليـدا، فـإذا صار كـذلك فيكون الحكم الظاهرى مشتركا بينه وبين المجتهـد، فإذا كان مشتركاً جاز تقليد المجتهد فيه والرجوع اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم .

وعلى هـذا، فإذا علم بنجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس، فإنّ المجتهد بعد تحقيق أدله نجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس سنداً ودلالهً وجههً، وبعد تماميه الروايات من جميع هذه الجهات، بنى على نجاسه الماء المتغير بأحد الأوصاف وإن كان الماء بمقدار كُر، فإن الماء إذا كان بمقدار كر وتغير لونه بلون النجس أو رائحته أو طعمه فهو نجس، وأما إذا زال هذا التغيّر بنفسه لا من جهه إتصاله بالكر أو إتصاله بالماء الجارى فعنئذٍ يشك فى بقاء نجاسته، فإنّ الأدله الأوليه لا تدل على بقاء نجاسته، والدليل الأخر غير موجود، فبطبيعه الحال يشك فى بقاء نجاسته من جهه أن جهه التغيّر هل هى حيثيه تعليليهٌ حتى يكون موضوع النجاسه باقياً، فإذا بقى موضوع النجاسه وهوطبيعى الماء فبطبيعه الحال تكون النجاسه باقيهً، أو أن جهه التغير حيثيه تقيديه وبإنتفائها ينتفى موضوع النجاسه فعندئذٍ لا تبقى النجاسه لأنها تنتفى بإنتفاء موضوعها، هذا هو منشأ الشك فى البقاء، والأستصحاب يجرى فى المقام بناءً على جريانه فى الشبهات الحكميه، وغير المجتهد غير قادرٍ على تحصيل هذا اليقين والشك فى البقاء فعندئذٍ يرجع الى المجتهد ويقلده فى ذلك، فإذا رجع الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبره وقلده فيه صار كالمجتهد، غايه الأمر أن المجتهد متيقن بنجاسه الماء المتغير حقيقه وواقعاً ويكون شاكاً فى بقائها بعد زوال التغير بنفسه حقيقه وواقعا، وأما غير المجتهد فهو متيقن بحدوث نجاسه الماء المتغير وشاك فى بقائها تقليدا لا واقعا وحقيقهً، فعندئذٍ بطبيعه الحال يكون الإستصحاب مشتركاً بين المجتهد وغيره وحينئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد من باب الرجوع الى أهل الخبره، فالتقليد الأول يكون محققاً لموضوع التقليد الثانى .

ص: ۳۱۴

وأما ما جاء فی کتابنا المباحث الإصولیه وذکرناه فی الـدورات السابقه أن المکلف قـد یکون مجتهـداً فی تکوین القواعد العامه، ولا یکون مجتهـداً فی تطبیقها علی مصادیقها وعناصـرها الخاصه فی الفقه أو بالعکس، فهو مجرد إفتراضٍ، لا واقع موضوعی له، ولاـ یمکن التفکیـک بینهمـا بأن یکون الشـخص مجتهـداً فی تکوین القواعـد العامه والنظریات المشترکه ولا یکون مجتهـداً فی تطبیقها علی عناصـرها الخاصه فی الفقه، لأن معناه تفکیک الفقه عن الإصول وهو غیر معقول، فإنّ الفقه یخرج من بطن الإصول ولیس علمـاً مسـتقلاً، ومن هنـا قلنـا أن الـذهنیه الإـصولیه مهما تطورت وبلغت ذروتها أنعکست تماماً فی الـذهنیه الفقهیه أی فی مرحله التطبیق، وعندئذٍ لا یمکن التفکیک بین مرحله التطبیق ومرحله التکوین .

هـذا من نـاحیه ومن نـاحیه أخری هـل یصـح هـذان التقلیـدان أی التقلیـد فی موضوع الحکم الظاهری والتقلیـد فی نفس الحکم الظاهری، فهل هذا جائز والدلیل یدل علیه أو لایمکن إثبات ذلک بدلیل وسوف یأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

تحصّل مما ذکرنا أنّ إفتراض تصویر تقلیدین طولیین أو ثلاثه طولیه وإن کان ممکناً ثبوتاً، إلا أن الکلام هو فی مقام الأثبات .

وبیان ذلک : إذا قلنا بأن الأحکام الظاهریه التی هی عباره عن القواعد العامه المشترکه الأصولیه، التی هی قواعد ظاهریه کقاعده حجیه أخبـار الثقه، وظواهر الألفـاظ کالکتاب والسـنه، وحجیه الإستصـحاب وأصاله البراءه وما شاکلها، والتی یعبر عنها بالأحکام الظاهریه الطریقیه، فإن قلنا بأنها تشمل المجتهد وغیر المجتهد معاً،فعنئذٍ یمکن إفتراض تقلیدین

التقلیـد الأول : فإنه یجوز تقلید المجتهد فی المسائل الأصولیه، أی فی هذه الأحکام الظاهریه والرجوع الیه فی إثباتها، فإنَّ إثبات تلـک الأحکـام وتکوین هـذه القواعـد العامه الظاهریه إنما هو بیـد المجتهـد، وأما غیر المجتهـد فهو غیر متمکن من إثبات هـذه القواعد العامه علی وجهها وشـروطها فی الحدود المسـموح بها شـرعاً، کحدود الکتاب والسنه، فلابد له من الرجوع الی المجتهد وتقلیده فی إثبات هذه الاحکام الظاهریه أعم من أن تکون فی موارد الأمارات أو فی موارد الأصول العملیه الشرعیه .

ص: ۳۱۵

التقلیـد الثـانی : هو التقلیـد فی إثبـات الأحکـام الواقعیه، فإنَّ هـذه الأحکام الظاهریه أحکام طریقیه وشأنها إثبات الواقع بنحوٍ من أنحاء الإثبات، إما بالعلم بنحو العلم الوجدانی کما إذا کانت الروایه قطعیه من تمام الجهات، أو بنحو الإثبات التعبدی کما إذا لم تکن قطعیهً، أو بنحو الإثبات التنجیزی أو التعـذیری، فإنَّ الأحکام الظاهریه موصـله الی الأحکام الواقعیه بنحو من أنحاء الإیصال، وبعـد الإیصـال یفتی المجتهـد بإثبـات الأحکـام الفقهیه، فیجوز حینئـذٍ رجوع غیر المجتهـد الیه من بـاب الرجوع الی أهل الخبره ورجوع الجاهل الی العالم، وهذا التقلید فی طول التقلید الأول .

وأما إذا قلنا بأنّ الأحکام الظاهریه مختصه بالمجتهـدین فی الشـبهات الحکمیه، فإنَّ هذه القواعد العامه الأصولیه سواء أکانت من

الأمارات أم من الأصول العمليه الشرعيه فهی مختصه بالمجتهدين ولاتشمل غير المجتهدين، وعندئذٍ لابد من إفتراض ثلاث تقاليد، فإن هذه الأحكام الظاهريه إذا كانت مختصه بالمجتهد فلا يجوز الرجوع الى المجتهد فی تلك الأحكام لأنها ليست أحكاماً لغير المجتهد حتى يرجع الى المجتهد فی إثباتها، فإذن لابد من إفتراض التقليد فی موضوع هذه الأحكام، فإنَّ غير المجتهد يرجع الى المجتهد فی إثبات موضوعها له، فإذا رجع الى المجتهد من باب الرجوع الى أهل الخبره صار غير المجتهد كالمجتهد، فكما أن المجتهد موضوع لهذه الأحكام الظاهريه، فكذلك غير المجتهد غايه الأمر أن المجتهد موضوعاً لهذه الأحكام الظاهريه واقعاً وعن إجتهاد، وأما غير المجتهد فهو موضوع لهذه الاحكام عن تقليد، وبعد صيروره غير المجتهد موضوعا للأحكام الظاهريه عن تقليدٍ تكون الأحكام الظاهريه حينئذٍ مشتركه بينه وبين المجتهد، وإذا صارت مشتركةً يجوز لغير المجتهد الرجوع الى المجتهد من باب الرجوع أهل الخبره، فعندئذٍ يقلد المجتهد فی إثبات هذه الأحكام، وهذا تقليد ثانٍ، وهو فی طول التقليد الأول، والتقليد الأول محقق لموضوع هذا التقليد، فإنَّ التقليد الأول يثبت بأن الأحكام الظاهريه مشتركه بين المجتهد وغير المجتهد وحينئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد فی إثبات هذه الأحكام من باب الرجوع الى أهل الخبره ومن باب رجوع الجاهل الى العالم، وحيث إنَّ هذه الأحكام الظاهريه أحكام طريقيه، ففی مرحله تطبيقها على عناصرها الخاصه فی الفقه، تكون النتيجه هی إثبات الأحكام الواقعيه بنحوٍ من أنحاء الإثبات، فعندئذٍ يجوز رجوع غير المجتهد الى المجتهد فی إثبات الأحكام الواقعيه التی هی الأحكام الفقهيه، وهذا تقليد ثالث، والتقليد الثانی محقق لموضوع التقليد الثالث .

ص: ٣١۶

هذا كله إفتراض بحسب التصوير، وهو وإن كان ممكناً إلا أنه لايمكن تصحيح التقليد الأول والثانى، أما التقليد الأول فلأنه تقليد فى موضوع الأحكام الظاهريه، وهو مما لايترتب عليه أى أثر عملىٍ، وحينئذٍ لايكون مشـمولاً للسيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الأذهان والممضاه من قبل الشارع فى رجوع الجاهل الى العالم أو الرجوع الى أهل الخبره وهذه السيره هى عمده الدليل على حجيه قول أهـل الخـبره والبصـيره، فـإنَّ غير المجتهـد وإن رجع الى المجتهـد فى إثبـات موضوعـات الأحكـام الظـاهريه، إلا ـ أن الأحكـام الظـاهريه لا ـيترتب عليهـا أى أثر، وقـد ذكرنـا أنهـا أحكـام طريقيه، وليست أحكاماً عمليه، ولا ـ ملاك فيها، فإنَّ شأنها الطريقيه الى إثبـات الأحكـام الواقعيه بنحوٍ من أنحـاء الإثبـات، ولهـذا لا تكون مخالفتها موجبه للعقوبه وموافقتها موجبه للمثوبه، فإذن لايترتب على هذا التقليد أى أثر عملى .

وكـذلك التقليـد الثـانى، وهو التقليـد فى إثبـات الأحكـام الظـاهريه، وهو أيضـاً ممـا لا ـيترتب عليه أثر عملى إلا أثبات الأحكام الواقعيه وإثبات الأحكام الواقعيه وإن كان أثراً عملياً إلا أن هذا الإثبات لا يتوقف على هذا التقليد، أى سواء أ كان هذا التقليد أم لم يكن فالأحكـام الظـاهريه بنفسـها أحكـام طريقيه وهى مثبتهٌ للأحكام الواقعيه بنحوٍ من أنحاء الإثبات، فإذن وجود هـذا التقليد الثانى كعدمه، فمن أجل ذلك لا يكون مشمولاً للسيره .

فإذن العمده هو التقليد الثالث، وهو التقليد فى إثبات الأحكام الشرعيه الواقعيه، فإنَّ النظر الى تلك الأحكام الواقعيه نظرٌ بالمعنى الأسـمى، بينما يكون النظر الى الأحكام الظاهريه نظرٌ بالمعنى الحرفى، لأنها طريقيه محضه، وعلى هـذا فالأثر العملى مترتب على التقليد الثالث، وأما التقليد الأول والثانى وإن كانا ممكنين ثبوتاً إلا انه لا دليل عليهما فى مقام الإثبات .

ص: ۳۱۷

هذا من ناحيه .

ومن ناحيهٍ أخرى، قد ذكرنا أن الأصول موضوعهٌ لتكوين القواعد العامه المشتركه بالحدود المسموح بها شرعاً، كحدود الكتاب والسنه إذ لا يمكن تكوين القواعد المخالفه للكتاب والسنه فإنه غير معقول، وهذه القواعد قواعد ظاهريه في موارد الشك، حيث أن الوصول الى الأحكام الشرعيه الواقعيه لا يمكن مباشرهً، فلابد من تكوين القواعد العامه المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعاً للوصول الى الأحكام الواقعيه، وأما الفقه فهو موضوع لتطبيق تلك القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه، ونتيجه هذا التطبيق هو الحكم الفقهى، كوجوب شىء أو حرمه شىء، وقد يعبر عن هذه القواعد بأنها قواعد طريقيه الى إثبات الواقع، ولا فرق بين التعبيرين، وغير المجتهد يرجع الى المجتهد فى نتيجه هذا التطبيق، وهذه النتيجه منظورهٌ بنحو المعنى الأسمى، وفيها مصالح ومفاسد وملاكات، فأنَّ الفارق بين الأحكام الظاهريه التى هى عباره عن هذه القواعد العامه وبين الأحكام الشرعيه الواقعيه، أنَّ هذه القواعد العامه لا ملاك لها وليست مشتملهً على الملاك فى نفسها، والهدف من تكوينها هو الحفاظ على الأحكام الواقعيه بعد عدم أمكان الوصول اليها مباشرهً، فلابد من تكوين هذه القواعد وتطبيقها على عناصرها للوصول الى تلك الأحكام الشرعيه بنحو من أنحاء الوصول، وقد يكون هذا الوصول بنحو العلم الوجدانى وقد يكون بنحو العلم التعبدى وقد يكون بنحو التنجيز وقد يكون بنحو التعذير، فيختلف ذلك بإختلاف هذه القواعد العامه المشتركه بين أبواب الفقه .

هذا كله فى المرحله الثانيه والمرحله الأولى وهى مرحله الأمارات ومرحله الأصول العمليه الشرعيه، وأما الكلام فى المرحله الثالثه وهى الأصول العمليه العقليه، كقاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده الإشتغال، والظن الأنسدادى على القول بالحكومه، ففى هذه الموارد ليس هناك إثبات للحكم الشرعى، إذ ليس للمجتهد إثبات الحكم الشرعى لاتنجيزاً ولا تعذيراً ولا تعبداً، فلهذا لا يجوز الرجوع الى المجتهد من هذه الناحيه أى ناحيه إثبات الحكم الشرعى، وهل يمكن الرجوع الى المجتهد فى هذه القواعد العامه كقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنَّ هذه القاعده مختصه بالمجتهد لإختصاص موضوعها به، وكذلك قاعده الإشتغال، فإنَّ المجتهد بعد الفحص عن عدم الدليل على أصاله البراءه الشرعيه، أو أن الدليل غير تام أما سنداً أو دلالهً، يلتزم بقبح العقاب بلا بيان أى بالبراءه العقليه، وكذا فى الظن الأنسدادى يرى أن الأدله التى أستدل بها على حجيه أخبار الثقه وظواهر الألفاظ كظاهر الكتاب والسنه غير تامه، فلهذا يلتزم بالأنسداد على القول بالحكومه، فحجيه الظن الأنسدادى عقلاً مختصه بالمجتهد وكذلك قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال، لإختصاص موضوعاتها بالمجتهد، فلا يجوز الرجوع الى المجتهد فى تلك القواعد، لأنها ليست مشتركهً بين المجتهد وغيره حتى يرجع اليه، وللكلام تتمه تأتى إن شاء الله تعالى .

القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: القطع

كان كلامنا فى الإصول العمليه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الأشتغال والظن الإنسدادى على القول بالحكومه، فإنَّ فى هـذه الموارد لاـ يكون المجتهـد عالماً بالحكم الشـرعى، لا بالحكم الظاهرى ولا بالحكم الواقعى، فمن هـذه الناحيه لا يمكن الرجوع الى المجتهد، من باب الرجوع الى أهل الخبره والبصـيره أو رجوع الجاهل الى العالم، وأما بالنسبه الى نفس هذه القواعد فإنَّ قاعـده قبـح العقاب بلا بيان مختصه بالمجتهـد لإختصاص موضوعها به، وكـذلك قاعده الإشـتغال، وهكذا الظن الإنسدادى على القول بـالحكومه، فـإن موضوعه مختص بالمجتهـد، فإذن لا يجوز رجوع غير المجتهـد الى المجتهـد فى نفس هـذه القواعد لإنها وظيفه المجتهد وليست مشتركه بينه وبين غيره .

وعلى هـذا، فعلاج هذه المشـكله يتوقف على الألتزام بتقليدين طوليين، أحدهما تقليد المجتهد فى مقدمات هذه الإصول العمليه العقليه، فـإنَّ المجتهـد بعـد الفحص والبحث والتحقيق لم يجـد دليلًا على البراءه الشـرعيه أو كانت الروايات التى أُستدل بها غير تامه عنـده، إما من ناحيه السـند أو من ناحيه الدلاله، ومن أجل ذلك ألتزم بأصاله البراءه العقليه وهى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وكذلك روايات الإحتياط غير تامه عنده إما سنداً أو دلاله، فإلتزم بقاعه الإشتغال عقلًا، وهكذا فى موارد الظن الإنسدادى فإنه لا يرى تمـاميه الأـدله على حجيه أخبـار الثقه وظواهر الألفـاظ إما سـنداً أو دلاله، فمن أجل ذلك يكون باب العلم والعلمى منسـداً عليه، فيلتزم بالإنسداد على القول بالحكومه .

ولا شـبهه فى أن المجتهـد من أهل الخبره فى مقـدمات هذه الإصول والقواعد، فيجوز لغير المجتهد الرجوع اليه بملاك الرجوع الى أهل الخبره، فإذا رجع اليه صار كالمجتهد غايه الأمر أن المجتهد قد أثبت تلك المقدمات بالإجتهاد والتحقيق والبحث، وأما غير المجتهد فقد أثبت تلك المقدمات بالتقليد، فإذا ثبتت هذه المقدمات لغير المجتهد فعندئذٍ تكون قاعده قبح العقاب بلا بيان مشتركه بين المجتهـد وغيره، وكـذا قاعـده الإشـتغال والظن الإنسـدادى، فعندئـذٍ يرجع الى المجتهـد فى حكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإن المجتهـد من أهل الخبره بالنسـبه الى هـذه القاعـده، وكـذلك قاعـده الإشـتغال والظن الإنسـدادى، بملاك الرجوع الى أهل الخبره والبصيره .

ص: ۳۱۹

فإذن، تنحل المشكله بالإلتزام بتقليدين طوليين فى المقام .

إلى هنـا، قـد تبين أن فى موارد الإـصول اللفظيه وموارد الإـصول العمليه،أفتراض التقليـدين أو الثلاـثه لا أصل له، فالتقليـد تقليد واحد وهو تقليد المجتهد فى أثبات الحكم الواقعى المشـرك بينه وبين غيره بنحو من أنحاء الإثبات، ولا يتوقف هذا التقليد على التقليد فى المرتبه السابقه كما تقدم .

هـذا تمـام كلامنـا فى مـوارد الإـصول العمليـه اللفظيـه ومـوارد الإـصول العمليـه الشـرعيه ومـوارد الإـصول العمليه العقليه والظن الإنسدادى على القول بالحكومه .

بقى هنـا شـىء، وهو الأحكـام المختصه بالنساء كأحكام الحيض والنفاس والإسـتحاضه ونحوها، فعندئـذٍ هل يجب على المجتهد القيام بعمليه إستنباط هذه الأحكام من ادلتها رغم أن المجتهد غير مكلف بتلك الأحكام ؟

والظاهر بل لا شـبهه فى وجوب قيام المجتهد بعمليه الإسـتنباط، لأن هذه العمليه واجبه كفائيه فلا بد فى كل عصر وفى كل زمن من قيام جماعه بـدراسه الإصول والفقه للوصول الى هـذه العمليه لأجل الوصول الى الأحكام الشـرعيه بتطبيق القواعد العامه على مصاديقها الخاصه وعناصرها المخصوصه لتكون النتيجه نتيجه فقهيه .

ومن هنا قلنا أن عمليه الأجتهاد وعمليه التقليـد عمليتان ضـروريتان فى الشـريعه المقـدسه، من جهه ضـروره تبعيه الإنسان للـدين، وحيث أنه لاـ يمكن الوصول الى الأحكـام الشـرعيه مباشـره،فينحصـر الوصول اليهـا بالإجتهـاد والتقليـد، ولاـ ثـالث فى البين فإنَّ الإحتياط لا يمكن لكل أحد .

فمن أجـل ذلـك هاتان العمليتان ضـروريتان فى الشـريعه المقـدسه، لإنَّ كل مكلف يرى نفسه أنه مكلف بالأحكام الشـرعيه ولا يتمكن من العمل بها إلا بالإجتهاد أو بالتقليد،فلا بد من أن تكون الحركه الفكريه الإجتهاديه حركه ضـروريه فى كل عصر وفى كـل وقت وفى كـل زمن، وهـذه الحركه مستمده من الكتـاب والسـنه، ولاـ يمكن أن تتجـاوز عن حـدود الكتاب والسـنه، كلما تطورت وتوسـعت وتعمقت ومع ذلك لا تتعـدى عن حـدود الكتاب والسـنه، وهـذه الحركه الفكريه الإجتهاديه تدل على أصاله المسلمين فى تفكيرهم وشخصيتهم التشريعيه المستقله المستمده من الكتاب والسنه .

ص: ٣٢٠

وبكلمه أخرى، أن علاقه الإنسان بالعبادات علاقه معنويه، ومن أجل ذلك تكون تلك العبادات ليس مجرد وظائف إلهيه والناس مكلفون بالعمل بها فقط، بل لها دور تربوى للإنسان وتزود الإنسان بالأخلاق الحميده وبالملكات الفاضله والإيمان الراسخ والسلوكيات المعتمده فى الخارج، بإعتبار أن علاقه الإنسان بالعبادات علاقه معنويه لا تتأثر بتأثر الحياه الماديه ولا تتطور بتطورها أصلاً، لإن الصلاه والزكاه والخمس والصوم والحج وما شاكل ذلك من الأحكام فى العبادات والمعاملات هى نفس تلك الأحكام فى عصر التشريع، فصلاه فى عصر العلم هى نفس الصلاه فى عصر التشريع وهو عصر بدائى.

بينما علاقه الإنسان بالطبيعه علاقه ماديه وتتأثر بتطور الحياه الماديه اليوميه، ولهذا تختلف علاقه الإنسان بالعبادات عن علاقه الإنسان بالطبيعه .

ومن هنا لا بد أن تكون عمليه الإجتهاد عمليه ضروريه فى الشريعه المقدسه، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون للأحكام الشرعيه صله بالمجتهد أو ليس له صله بها، فيجب عليه القيام بها وإلا لأدى الى إهمال الأحكام الشرعيه وإندراسها حيث لا يمكن الوصول اليها مباشره .

فلابد من الوصول اليها بعمليه الإجتهاد، فلو لم تجب هذه العمليه فى أحكام النساء لزم إهمال تلك الأحكام وإندراسها، وهذا مخالف لغرض تشريعها فإن تشريع أحكام الحيض والنفاس وغيرها للنساء هو لغرض العمل بها .

فالنتيجه، أنه لا شبهه فى أن عمليه الإجتهاد واجبه وضروريه فى الشريعه المقدسه فى كل عصر وفى كل زمن وإلا لأدى الى أهمال الأحكام الشرعيه وهو غير ممكن .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

تحصّل مما ذكرنا، إنَّ عمليه الإجتهاد واجبهٌ كفاءيهٌ على الكل، ولابد فى كل عصر من قيام جماعه بدراسه الفقه والأصول حتى يصلوا الى هذه المرحله، وتمكنهم من عمليه الأستنباط، حيث لا يمكن الوصول إلى الأحكام الشرعيه مباشره إلا بمقدار قليل منها وهى الأحكام الضروريه والأحكام القطعيه والتى وصلت الى المكلفين مباشره وبدون توسط، ولكن نسبه هذه الأحكام الى الأحكام النظريه لا تتجاوز عن ٥- ٦ بالمائه بنسبه تقريبيه، وإلا فسائر الأحكام أحكامٌ نظريهٌ، ولا يمكن الوصول اليها مباشره ألا بعمليه الإجتهاد، فإذن عمليه الإجتهاد أمرٌ ضرورىٌ وهو مقتضى بعث الرسل و إنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعيه، فإنَّ إهمال الأحكام الشرعيه غير جائز بلا شبهه، لإنه خلف فرض إرسال الرسل و إنزال الكتب و بيان الأحكام الشرعيه، ومن هنا يظهر أن عمليه التقليد – أيضاً– عمليهٌ ضروريهٌ، لإنَّ العامى لا يمكنه الوصول الى الأحكام الشرعيه مباشره، فلا يجوز له الأهمال فى الأحكام الشرعيه ولا بدّ له من العمل بها، وهذا لا يمكن إلا بالرجوع الى المجتهد والعمل بفتاويه .

فإذن عمليه الإجتهاد و عمليه التقليد عمليتان ضروريتان ، من جهه أن ترک هاتين العمليتين يصدق عليه ترک للشريعه المقدسه وإهمالها وهو خلاف الضروره .

وذکرنا أن للأحکام الشرعيه أمران :

الأول : الإطاعه و الإمتثال لأوامر الله تعالى ونواهييه .

الثانى : أنَّ للأحکام الشرعيه دورٌ تربوىٌ حيث أنها تزود الإنسان بالأخلاق العاليه والملکات الفاضله،فإنَّ هذه الأعمال الشرعيه فى الخارج مضافاً الى أنها توجب إعتدال الإنسان فى تعامله مع الناس توجب تزويد إيمانه وملکاته الفاضله وأخلاقه الحميده، وهذا مما لا شبهه فيه .

فإذن للأحکام الشرعيه دور کبير فى ذلک، بإعتبار أن علاقه الإنسان بها علاقه روحيه ومعنويه، ولها تأثير معنوى وروحى، ولهذا لا تتأثر بتأثير الحياه اليوميه الماديه، ولا تتطور بتطورها، وليس علاقه الإنسان بالعبادات کعلاقه الإنسان بالطبيعه، فإنَّ علاقه الإنسان بالطبيعه علاقه ماديه، وتتطور بتطور الماده وتتوسع بتوسعها، وأما الأحکام الشرعيه فلا فرق فيها، فلا فرق بين الصلاه فى عصر الجاهليه والصلاه فى هذا العصر، وکذلک الصوم والحج وماشاکل ذلک من الأحکام الشرعيه، بإعتبار أن علاقه الإنسان فيها علاقه روحيه وهى مما لا تختلف بإختلاف الأزمنه وإختلاف الماده .

ومن هنا لافرق بين أن تکون عمليه الإجتهاد حاصله فى الأحکام المشترکه بين المجتهد وغيره وبين أن تکون فى الأحکام المختصه بطائفه خاصه کأحکام النساء، فکما تجب عمليه الإجتهاد فى الأولى کذلک تجب فى الثانيه أيضاً، وإلا لزم خلف فرض أن الغرض من تشريع هذه الأحکام هو الإمتثال والإطاعه، لأن لها دور أساسى فى تزويد الناس بالإيمان والأخلاق والملکات الفاضله، فإذن لا فرق فى وجوب عمليه الإجتهاد فى الشريعه المقدسه بين الأحکام المشترکه والأحکام المختصه، ومن هنا يتبين أن عمليه الإجتهاد وعمليه التقليد عمليتان ضروريتان فى الشريعه المقدسه، سواء قلنا بأنها من قبيل الرجوع الى أهل الخبره أو لا، حيث لا يتمکن العامى بدونها من الوصول الى الأحکام الشرعيه مباشره، ومع التنزل عن ذلک لاشبهه فى أن عمليه التقليد من صغريات قاعده الرجوع الى أهل الخبره والبصيره، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أَخرى، أنَّ عمليه الإجتهاد لا- تتوقف على وجود الموضوع فى الخارج، فإنَّ عمليه الإجتهاد إنما هى فى الأحكام الشرعيه والأدله فى مرحله الجعل، والمفروض أن جعل الأحكام الشرعيه هو بنحو القضايا الحقيقه، وفى القضايا الحقيقه قد أُخذ الموضوع مفروض الوجود فى الخارج، سواء أ كان موجوداً فيه أم لم يكن موجوداً فيه، وكذلك عمليه الإجتهاد، فإنَّ المجتهد قد فرض وجود الحائض أو النفساء أو غير ذلك وينظر الى الأدله المانعه من دخول الحائض الى المسجد، أو الأدله المانعه من مسها لكتابه القرأن أو الأدله المانعه لها من الدخول فى كل ماهو مشروط بالطهاره، كالصلاه ونحوها، وهذه الأدله لامحاله وردت بنحو القضيه الحقيقيه أى قد أُخذ الموضوع فيها مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان موجوداً فى الخارج أو لم يكن موجوداً، فعمليه الإستنباط من الأدله لا تتوقف على وجود الموضوع فى الخارج، فيقوم المجتهد بالإستنباط بعد التحقيق والنظر الى تلك الأدله، فإذا أثبت أن تلك الأدله تامه من جميع الجهات أفتى بحرمه دخول الحائض فى المسجد مثلاً، أو فُرض الماء المتغير بأحد أوصاف النجس فرضٌ لا- وجود له فعلاً- فى الخارج، وينظر الى أدله ذلك كالروايات التى تدل على أن الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس تنجس، أو أن الماء المتغير بأحد أوصاف النجس نجس، وبعد الفحص والتحقيق فيها وإثبات أنها تامه يقوم يتطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه، وهذه هى عمليه الإستنباط،إذ هى عباره عن تطبيق القواعد العامه على عناصرها الخاصه فى الفقه، ونتيجه هذا التطبيق مسأله فقهيه، فيفتى أن الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس تنجس وأن كان كراً أو جارياً، ولو فرض زوال تغيره بنفسه – لا- بإتصاله بالكر أو بالماء الجارى – فيكون هذا منشأ للشك فى بقاء النجاسه من جهه الشك فى أن صفه التغيّر هل هى حيثيه تعليليه وموضوع النجاسه هو طبيعى الماء وليس صفه التغير جزء الموضوع أو أنها حيثيه تقيديه حتى ينتفى الموضوع بإنتفائها، فهذا الشك موجب للشك فى بقاء النجاسه بعد إحراز أن هذه الصفه حيثيه تعليليه وليس حيثيه تقيديه بل هى حيثيه تعليليه، و لكن منشأ الشك فى البقاء هل هى حيثيه تعليليه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، فهذا منشأ للبقاء، فيستصحب وأن لم يكن الماء المتغيّر موجوداً، ومن هنا تكون فتاوى المجتهد أيضاً بنحو القضايا الحقيقه، وليس بنحو القضايا الخارجيه، كما إذا فرض وجود الحائض وحكم بحرمه دخولها فى المسجد ولكن بعد أنقطاع الدم وقبل الأغتسال يشك فى بقاء هذه الحرمه أو أنها زالت بأنقطاع الدم، فلا مانع من إستصحاب بقائها والأفتاء بها، كل ذلك بنحو القضيه الحقيقه .

والخلاصه : أنَّ عمليه الإستنباط تتوقف على عنصرين :-

العنصر النظرى : ويتكفل به علم الأصول، فأنه موضوع لتكوين القواعد العامه المشتركه فى الحدود المسموح بها شرعا .

العنصر التطبيقى : ويتكفل به علم الفقه، فهو موضوع لتطبيق القواعد العامه الأصوليه على عناصرها الخاصه .

ومن هنا تكون نسبه علم الفقه الى علم الأصول نسبه العلم التطبيقى الى العلم النظرى، هذا كله فى عمليه الإجتهاد والتقليد، ومنه يظهر عدم الفرق فى صدق أهل الخبره بين أن تكون الأحكام الشرعيه مشتركه بين المجتهد وغيره وبين أن تكون مختصه بطائفه، فإنه على كلا التقديرين يصدق على المجتهد بأنه من أهل الخبره، فلا شبهه فى صدق أهل الخبره على المجتهد فى أحكام الحيض والنفاس والإستحاضه، مع أن تلك الأحكام مختصه بطائفه النساء .

بقى هنا أمران :

الأول : هل أن تقليد الأعلم واجب أو غير واجب ؟

الثانى : هل يجوز لغير الأعلم إذا علم أنه غير أعلم الأفتاء أو لا يجوز له ؟

القطع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : القطع

بقى هنا أمران :

الأول : أنَّ التقليد هل يجب أن يكون للأعلم ولا يجوز تقليد غير الأعلم أو لا يجب تقليد الأعلم ؟ و على تقدير الوجوب فهل يجوز لغير الأعلم – مع إلتفاته الى أنه غير أعلم – الإفتاء أو لايجوز له ذلك ؟

الثانى : هل يجوز التبعيض فى التقليد أو لا يجوز ؟

أما الأمر الأول، فلا شبهه فى وجوب تقليد الأعلم، بل هو مقتضى السيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الأذهان الثابته فى أعماق نفوسهم، والممضاه شرعاً حيث لم يرد ردعٌ من قبل الشارع، قد جرت على الرجوع الى الأعلم فى كل علم نظرى، فمثلاً علم الطب يرجع فيه الى الأعلم فى مورد الخلاف، وهكذا فى سائر العلوم فى مورد الخلاف بين الأعلم وغير الأعلم، فالمرتكز فى الأذهان بحسب الجبله والفطره هو الرجوع الى الأعلم فى مورد الخلاف، وكذلك الحال فى الفقه والإصول، فإنَّ فى مورد الخلاف بين الأعلم وغير الأعلم فى المسائل الفقهيه لا شبهه فى وجوب الرجوع الى الأعلم، ولا يجوز العمل بقول غير الأعلم فإنه ليس بحجه .

ص: ۳۲۴

وعلى هـذا، فـإذا قلـد شـخصٌ غير الأـعلم مع إلتفـاته بـأنه غير أعلم وعمـل بقوله و رأى أن قول غير الأعلم فى مورد الخلاف مع الأعلم لا يكون حجه ومع ذلک هو قلده لسـبب من الأسـباب، فلا شبهه فى بطلان عمله وعدم إجزائه لا فى الوقت ولا فى خارج الوقت، بل حتى فى الأجزاء غير الركنيه كما إذا فرضنا أن الأعلم يرى وجوب السوره فى الصلاه أو وجوب جلسه الإستراحه فيها، وغير الأعلم لا يرى ذلک، ففى جميع هذه الصور صلاته محكومه بالبطلان ولا تكون مجزيه، فإنَّ حديث لا تعاد لا يشمل العالم، بـل هو مختص أما بالناسـى كما بنى عليه المحقق النائينى (قـده) أو أنه يشـمل الجاهل المركب مطلقاً سواء أكان مقصـراً أو كان غير مقصـر، ويشـمل الجاهل البسيط إذا كان قاصراً وأما إذا كان مقصراً فلا يكون مشمولاً للحديث، وأما إذا كان الشخصُ عالماً ملتفتـاً بأنَّ عمله مخلٌ فلا يكون مشـمولاً للحـديث، فمن أجل ذلک تجب عليه الإعاده فى الوقت والقضاء فى خارج الوقت، وأما إذا كان جاهلًا ولا يعلم أن تقليـد غير الأعلم لا يكون مجزياً أو تخيل أنه أعلم من غيره ثم ظهر أنه غير أعلم فهل يجزى عمله أو لايجزى ؟

فهنـا لاـ بـد من التفصـيل، فـإنَّ الإختلاـف بين الأـعلم وغير الأعلم إن كان فى المسأله التى يكون الجهل فيها عـذراً كما إذا كان الجهل فى الأجزاء غير الركنيه كما إذا فرضنا أن الأعلم يرى وجوب السوره فى الصلاه وغير الأعلم لايرى ذلک، والمكلف صلى بغير السوره إعتمـاداً على فتوى غير الأـعلم، ففى مثـل ذلـک يجرى حـديث لا تعاد الصـلاه إلا من خمس الوقت والقبله والطهور والركوع والسـجود، وأما الإخلال بسائر الأجزاء غير الركنيه وغير المقومه للصـلاه فإن كان عن جهل أو نسيان فهو لا يضر بصحه الصـلاه ومشـمول لحـديث لاـ تعـاد، وأمـا إذا كـان الخلاـف بين الأعلم وغيره فى مسأله لا يكون الجهل فيها عـذراً كما إذا كان الخلاـف بينهمـا فى الوضوء، فـإذا فرضـنا أن غير الأعلم جوّز الوضوء بماء الورد، والمكلف توضأ به وصـلى وأما الأعلم فلا يرى جواز ذلک بل يرى بطلان الوضوء، ففى مثل ذلک لابـد من الأعاده، فإنَّه غير مشـمول لحـديث لا تعاد، ومسـتثنى من حـديث لا تعـاد، أى أن المسـتثنى من حـديث لاـ تعـاد هو الطهـاره الحـدثيه، أى لاـ تعاد الصـلاه إلا من طهور أو وقت أو قبله أو ركوع أو سجود، فإنَّها من أركان الصلاه ومن مقوماتها، فإذا كان الأختلاف بينهما فى الأركان، فلا يكون جهل المقلد عذراً، فلا بد له من الأعاده فى الوقت والقضاء فى خارجه، هذا كله مما لاكلام فيه .

ص: ۳۲۵

وإنما الكلام فى أنه هل يجوز لغير الأعلم مع إلتفاته بأنه غير أعلم الإفتاء فى موارد الإختلاف بينه وبين الأعلم ؟

الظاهر أنه لا يجوز له الإفتاء، لأنه يحتمل إحتمالاً عقلائياً أن الأعلم فى تكوين القواعد العامه أو فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه وصل الى نكته لم يصل اليها، ومن أجل وصول الأعلم الى تلك الخصوصيه أفتى بوجوب السوره فى الصلاه مثلاً أو أفتى بوجوب جلسه الإستراحه فى الصلاه، وأما غير الأعلم فلم يصل الى تلك النكته ولم يلتفت اليها، فأن الوصول اليها خارج عن مقدوره، فلا يتمكن من الوصول اليها، فمن أجل ذلك لا يجوز له الإفتاء بعدم وجوب السوره فى الصلاه أو عدم وجوب جلسه الإستراحه فيها، ولو أفتى فهو إفتاء بغير علم وهو محرم عليه .

فإذن لا يجوز لغير الأعلم مع إلتفاته بأنه غير الأعلم الإفتاء فى موارد الخلاف .

هذا كله فى الأمر الأول .

وأما الأمر الثانى وهو جواز التبعيض فى التقليد، بأن يقلد مجتهداً فى باب الطهاره ويقلد مجتهداً أخر فى باب الصلاه أو يقلد مجتهداً فى مسأله ويقلد مجتهداً أخر فى مسأله أخرى من نفس الباب .

لا شبهه فى عدم جواز ذلك، والوجه فيه أن من كان أعلم فى تكوين القواعد العامه المشتركه بين أبواب الفقه فى الحدود المسموح بها شرعاً وفق شروطها، كحجيه أخبار الثقه وحجيه الظواهر كظواهر الكتاب والسنه وحجيه الإستصحاب وما شاكل ذلك من القواعد الإصوليه العامه، فهو أعلم أيضاً فى تطبيقها على عناصرها الخاصه فى الفقه، فإنَّ نسبه الفقه الى الأصول نسبه العلم التطبيقى الى العلم النظرى، والعلم التطبيقى يتولد من العلم النظرى وليس علماً مستقلاً، ومن هنا قلنا أن الباحث الإصولى كلما كان أكثر دقه وعمقاً وثقه فهو أكثر دقه فى التطبيق، لأن الذهنيه الإصوليه تنعكس تماما فى الذهنيه الفقهيه .فإذن لا يمكن التفكيك بينهما .

وعلى هذا، فلا يجوز التبعيض فى التقليد بأن يقلد الأعلم فى بعض المسائل ويقلد غيره فى بعضها الأخر، لأن غيره ليس بأعلم منه فلا يجوز الرجوع الى غيره، فالتبعيض غير جائز، إذ هو مبنى على جواز تقليد غير الأعلم، فإن قلنا بوجوب تقليد الأعلم فلا يجوز التبعيض .

الى هنا قد تمت مقدمه بحث القطع وبعد ذلك يقع الكلام فيما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من أن المكلف إذا ألتفت الى حكم شرعى فإما أن يحصل القطع أو الظن أو الشك، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذكرنا فى مستهل البحث، أنَّ الكلام يقع فى فصول ومقدمه، وقد تم الكلام فى المقدمه، ويقع بعد ذلك الكلام فى فصول البحث .

الفصل الأول : وفيه عده جهات من البحث

الجهه الأولى : ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده)، أنَّ المكلف إذا ألتفت الى حكم شرعى، فإما أن يحصل له القطع به أو الظن أو الشك (١)

وهذه الجهه تتطلب الكلام فى عده نقاط :

النقطه الأولى : هل المراد من المكلف خصوص المجتهد أو أن المراد منه أعم من المجتهد وغير المجتهد ؟

النقطه الثانيه : هل أن المراد من الإلتفات فى عباره الشيخ مطلق التوجه الى الأحكام الشرعيه فى مقابل الغفله عنها أو أن المراد منها هو النظر الى الأدله و التفكير فيها و تحقيق جهاتها من السند والدلاله والجهه هذا داخلياً وأما خارجياً فبوجود المعارض لها أو وجود المقيد أو المخصص أو القرينه على الخلاف ؟ فعلى الأول يكون المراد من الإلتفات أعم من إلتفات المجتهد وغير المجتهد وعلى الثانى يختص بالمجتهد .

١- ١ فرائد الإصول، الانصارى، ص ٢

النقطه الثالثه : أن المراد من الحكم هو الحكم الواقعى لا الأعم منه ومن الحكم الظاهرى .

هذه هى النقاط الثلاثه التى لا بد من البحث فيها فى هذه الجهه .

أما النقطه الأولى : فإن كان المراد من الإلتفات مطلق التوجه الى الأحكام الشرعيه فى مقابل الغفله عنها، من الوجوبات والتحريمات وأنه مأمور بالإتيان بالواجبات والأجتناب عن المحرمات، كان المراد من المكلف أعم من المجتهد وغير المجتهد، فإنَّ غير المجتهد كالمجتهد ملتفتٌ الى أنه مأمور بالأحكام الشرعيه، وإن كان المراد من الإلتفات النظر الى الأدله والتحقيق فيها فى كافه جهاتها داخلياً وخارجياً، كان المراد من المكلف خصوص المجتهد، فإنَّ العامى لا يتمكن من النظر الى الأدله بكافه جهاتها كذلك .

وأما النقطه الثانيه : فإنَّ المجتهد إذا نظر الى الأدله، فإن كان الدليل قطعياً سنداً ودلالهً وجههً حصل القطع بالحكم الواقعى، ولا يتصور له معارض، فإنَّ الدليل القطعى لا يمكن أن يكون له معارض أو مقيد أو مخصص، وأما إذا لم يكن قطعياً ولو من بعض الجهات كما إذا فرضنا أنه قطعىٌ سنداً ولكن ليس بقطعى دلاله أو جهه، فلا يحصل للمجتهد إلا الظن بالحكم الواقعى، لأن النتيجه تابعه لأخس المقدمتين، فإن كانت أحدى المقدمتين ظنيه وكانت الأخرى قطعيه كانت النتيجه ظنيه، وأما إذا لم يكن الدليل لا ظنياً ولا قطعياً، فالنتيجه هى الشك فى الحكم الواقعى .

ثم أن المراد من الظن هو الظن المعتبر أى الظن النوعى، فإنَّ حجيه أخبار الثقه بملاك حجيه الظن النوعى وكذلك حجيه ظواهر الألفاظ كظواهر الكتاب والسنه، والمراد من الشك أعم من الظن الشخصى، فإنَّ الشك بمعنى تساوى الطرفين مجرد إصطلاح من المناطقه ولا أصل له، وإلا فمعنى الشك لغهً وعرفاً عدم العلم الجامع بين الظن والوهم وتساوى الطرفين .

ص: ٣٢٨

فإذن، تقسيم الشيخ الثلاثى صحيح، فإنه إذا نظر الى الدليل فإن كان قطعياً حصل له القطع بالحكم الواقعى، وإن كان ظنياً بالظن المعتبر حصل له الظن النوعى المعتبر بالحكم، وإلا فيحصل له الشك سواء أكان فى ضمن الظن غير المعتبر أو فى ضمن الوهم أو فى ضمن تساوى الطرفين، فعندئذٍ المرجع هو الإصول العمليه .

قد يقال – كما قيل – أن تقسيم الشيخ ثلاثى أنما هو بإعتبار الحجيه، فإن الحجيه إما واجبه أو ممكنه أو ممتنعه، فإن كانت النتيجه القطع بالحكم الواقعى فحجيته واجبه وضروريه، وإن كانت النتيجه الظن بالحكم الواقعى فحجيته ممكنه، وإن كانت النتيجه الشك بالحكم الواقعى فحجيته ممتنعه، فهذا التقسيم أنما كان ثلاثيا بلحاظ الحجيه .

والجواب عن ذلك :

اولاً : إنَّ هذا مبنى على أن يكون المراد من الشك هو الشك المتساوى الطرفين وعندئذٍ يكون جعل الحجيه للظن ممكن، ولكن ذكرنا أن هذا مجرد إصطلاح من المناطقه ولم يثبت لا لغه ولا عرفاً .

وثانياً : مع الأغماض عن ذلك، فإن أمتناع جعل الحجيه للشك المتساوى الطرفين، إنما يكون إذا جعلت الحجيه لكلا الطرفين، لأنه جعل الحجيه للنقيضين أو للضدين وهو غير معقول، وأما جعل الحجيه لإحدهما دون الطرف الأخر فلا مانع منه إذ هو ممكن .

فإذن جعل الحجيه إما ممكن أو واجب وليس هنا إمتناع فى البين .

والنتيجه أن هذا القيل غير تام.

هذا تمام الكلام فى الجهه التى ذكرها الشيخ الأنصارى (قده) وتفصيل ذلك يأتى فى ضمن البحوث الأتيه .

وأما النقطه الثالثه : فالظاهر أن مراد الشيخ من الحكم هو الحكم الواقعى لا الأعم منه ومن الحكم الظاهرى، فإن الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات مقطوع وكذلك فى موارد الإصول العمليه لا أنه مظنون، هذا من ناحيه .

ص: ٣٢٩

ومن ناحيه أخرى، أن صاحب الكفايه (قـده) قد عدل عن هذا التقسـيم، وجعل المقسم البالغ الذى وضع عليه القلم بدل المكلف الذى هو المقسم عند الشـيخ، والمراد من القلم هو قلم التشـريع والجعل، فالبالغ الذى وضع عليه قلم التشـريع إذا إلتفت الى حكم واقعى فعلى أو ظـاهرى متعلقاً به أو بمقلـديه، فإما أن يحصل له القطع به أو لا، فإن لم يحصل القطع به، فلا بـد من إنتهائه الى ما أستقل به العقل من إتباع الظن الإنسدادى بناءً على إنسداد باب العلم على القول بالحكومه وإلا فإلى الإصول العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال (١)

فـإذن مـا ذكره (قـده) يختلف عمـا ذكره الشـيخ (قـده)، فإن الشـيخ جعل المقسم هو المكلف ولكن صاحب الكفايه جعله البالغ الذى وضع عليه قلم التشريع، ولعل عدوله عما ذكره الشيخ من جهه أن المكلف ظاهر فى المتلبس فعلًا بالتكليف من جهه ظهور المشـتق فى المتلبس بالمبـدأ بالفعل، وعندئـذٍ قيد الإلتفات يكون لغواً، فإنَّ الإلتفات مأخوذٌ فى نفس المكلف وحينئذٍ يكون هذا القيد توضيحياً، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، فأن الشـيخ جعل التقسيم ثلاثيا فى حين أن صاحب الكفايه جعله ثنائياً بإعتبار أنه جعل الحكم أعم من الحكم الـواقعى والظـاهرى ولا ـ وجه لتخصـيصه بـالحكم الواقعى، فبطـبيعه الحـال عندئـذٍ يحصـل له القطع بـالحكم الظـاهرى فى موارد الأمـارات وإن لم يحصـل له القطع بـالحكم الواقعى، كمـا لو كـان قـاطع بحجيه أخبـار الثقه وهى حكم ظـاهرى أو قـاطع بحجيه الإستصـحاب وهى حكم ظاهرى أيضاً، ولهذا جعل التقسيم ثنائياً بإعتبار أنه إما ان يحصل له القطع أو لايحصل وعندئذٍ لا بد من الأنتهـاء الى مـا إسـتقل به العقـل بناءً على إنسـداد باب العلم والعلمى على القول بالحكومه، فأن العقل عندئـذٍ يحكم بإتباع الظن وإن لم يحكم بذلك فينتهى الأمر الى الإصول العمليه العقليه .

١- [٢] كفايه الاصول، ص ٢٥٧.

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذكرنا أن صاحب الكفايه (قده) قد أدرج فی التقسيم مجموعه من العناصر لم تكن موجودةً فی تقسيم الشيخ (قده) .

العنصر الأول : أنه (قده) جعل المقسم البالغ الذی وضع عليه القلم، بينما المقسم فی تقسيم الشيخ المكلف الذی إلتفت الی حكم شرعی .

العنصر الثانی : أنه (قده) قد قيد الحكم بالحكم الفعلی، بينما الشيخ لم يقيد الحكم الوارد فی التقسيم بالفعلی .

العنصر الثالث : أنه (قده) جعل الحكم أعم من الحكم الواقعی والحكم الظاهری، بينما يكون مراد الشيخ من الحكم هو خصوص الحكم الواقعی .

العنصر الرابع : أنه (قده) جعل التقسم ثنائياً، بينما الشيخ جعله ثلاثياً .

أما العنصر الأول ، وهو جعل المقسم البالغ الذی وضع عليه القلم، فهو مبنی على نكتهٍ، وهی أن المقسم لو كان هو المكلف لكان تقيده بالإلتفات لغواً، فإنَّ المكلف فی نفسه ظاهر فی المكلف الفعلی الملتفت الی أنه مأمور ومكلف بالأحكام الشرعيه الألزاميه من الوجوبات والتحريمات، فتقيده بالإلتفات يكون لغواً، لأنَّ المشتق ظاهر فی المتلبس بالمبدأ بالفعل، والمكلف ظاهر فی المتلبس بالتكليف بالفعل، فيكون القيد قيداً توضيحياً وليس حقيقياً، فمن أجل ذلك جعل المقسم البالغ الذی جعل عليه القلم، لأن تقيده بالإلتفات لا يرد عليه هذا الإشكال، فإذن عدول صاحب الكفايه عما جعله الشيخ مقسماً مبنیٌ على هذه النكته .

والجواب عن ذلك ، أن ماذكر من النكته إنما يتم إذا كان المراد من الإلتفات مطلق التوجه الی الأحكام الشرعيه، بأن يرى المكلف أنه مأمور بالأحكام الشرعيه من الوجوبات والتحريمات، وملتفت اليها، وحينئذٍ يتم إشكال صاحب الكفايه على الشيخ، إلا أن الظاهر أن مراد الشيخ من الإلتفات هو النظر الی الأدله من كافه جهاتها داخلياً وخارجياً، والإلتفات بهذا المعنى مختص بالمجتهد، والعامی لا يتمكن من ذلك، فإذن لا يلزم ما ذكره (قده) من المحذور، ولا يرد ماذكره صاحب الكفايه .

ص: ٣٣١

وأما العنصر الثانی ، فإنه (قده) قد قيد الحكم بالفعلی، وهو مبنی على تخيّل أن الآثار الشرعيه إنما هی مترتبةٌ على الأحكام الفعليه، كالتنجز والتعذر والموافقه والمثوبه وماشاكل ذلك، فإنَّ المكلف مأمور بالإتيان بالواجبات الألهيه الفعليه والإجتناب عن المحرمات الإلهيه كذلك، فالأثر إنما يترتب على الأحكام الفعليه، واما الأحكام الإنشائيه فی مرحله الجعل فلا أثر لها، إذ لا تترتب عليها شیء من هذه الآثار، فمن أجل هذه النكته قد قيد الحكم فی التقسيم بالفعلی .

والجواب عن ذلك واضح ، فإنَّ للأحكام الفعليه آثاراً وهی تنجزها وتعذرها وإستحقاق العقاب على مخالفتها والثواب على

موافقتهـا، فهـذه الآثـار آثـارٌ للأحكـام الفعليه الواصـله الى المكلف المنجزه عليه، ولاـ تـترتب على الأحكـام الإنشـائيه فى مرحله الجعل، فإنَّ المكلف طالما لم يدخل عليه الوقت فلا يكون مأموراً بالصـلاه ولا يسـتحق العقوبه على ترك الصلاه قبل الوقت ولا المثوبه على الإتيـان بهـا قبـل الوقت، فشـيء من هـذه الآثـار غير مترتب على الأحكـام الإنشـائيه فى مرحله الجعل، وأما إذا دخل الوقت وصار وجوب الصـلاه فعلياً ومنجزاً على المكلف، فهذه الآثار تترتب عليه، لأنه يرى نفسه مأموراً بالصلاه ويرى أنه مستحق للعقوبه على تركها والمثوبه على فعلها .

وأمـا الآثـار المترتبه على الأحكـام الإنشـائيه فى مرحله الجعل فهى فتوى الفقيه، وعمليه الإسـتنباط، فإنَّ المجتهـد ينظر الى الأدله المتكفله لجعل الأحكام الشـرعيه بنحو القضيه الحقيقيه التى أُخذ الموضوع فيها مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان موجودا فيه أم لم يكن، مثلاًـ المجتهـد ينظر الى الأـدله المبينه لأـن الماء إذا تغيّر بأحـد أوصاف النجس تنجس، سـنداً ودلالهً وجههً، فإذا تمت هـذه الأدله لـدى المجتهـد ولم يكن لها معارض ولا مقيـد ولامخصـص، فعندئـذٍ يفتى المجتهـد بنجاسه الماء المتغير بأحد أوصاف النجس وإن كان الماء بقدر الكر أو كان الماء جارياً، سواء أ كان الماء المتغير موجودا فى الخارج أم لم يكن موجوداً .

ص: ٣٣٢

فإذن فتوى الفقيه وعمليه الإستنباط إنما هى بنحو القضيه الحقيقيه ومن الآثار للأحكام الإنشائيه فى مرحله الجعل.

وعليه، لا وجه لتقيد الحكم فى التقسيم بالفعلى، لأن الآثار لا تكون مختصه بالحكم الفعلى غايه الأمر أن الآثار المترتبه على الحكم الفعلى غير الآثار المترتبه على الحكم الإنشائى فى مرحله الجعل .

وأما العنصر الثالث ، فقد ذكر (قده) أن بحث القطع والظن والشك ليس مختصاً بالحكم الواقعى، فكما أن البحث يجرى فى الحكم الواقعى فكذلك يجرى فى الحكم الظاهرى أيضاً .

ولكن سوف نبين أن المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى وليس المراد منه الأعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى .

وأما العنصر الرابع ، وهو جعل التقسيم ثنائياً، فإن المجتهد إذا نظر الى الأدله فإما أن يحصل له القطع بالحكم وإما أن لايحصل له القطع فينتهى به الأمر الى الظن الإنسدادى على القول بالحكومه، فإن لم يحصل له هذا الظن فينتهى أمره الى الإصول العمليه العقليه كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده الإشتغال، وهذا مبنى على ان الحكم الظاهرى لا يقع متعلقاً للظن لأنه أما أن يكون مقطوعا أو لايكون كذلك، ولا ثالث فى البين، فإنَّ الدليل إن كان قطعياً من تمام الجهات فهو يفيد القطع بالحكم الواقعى، وأما إذا كان ظنياً أو فى موارد الشك فلا يفيد القطع بالحكم الواقعى ففى موارد الأمارات الشرعيه وموارد الإصول العمليه الشرعيه، فالحكم الظاهرى فى كلا الموردين قطعى، فإنَّ الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات وهو حجيه أخبار الثقه قطعيه وليس بظنيه، وكذلك الحكم الظاهرى فى موارد الإصول العمليه الشرعيه كحجيه الإستصحاب، فإذا لم يحصل القطع للمجتهد لا بالحكم الواقعى ولا بالحكم الظاهرى فلا محاله ينتهى الأمر الى إنسداد باب العلم، إذ لو كان باب العلم أو العلمى مفتوحاً لحصل له القطع إما بالحكم الواقعى أو بالحكم الظاهرى، وإذا لم يحصل له القطع لا بالحكم الواقعى ولا بالحكم الظاهرى فمعناه أن أخبار الثقه لم تكن حجه، أى أن المجتهد لم يتمكن من إثبات حجيه أخبار الثقه وظواهر الألفاظ كظواهر الكتاب والسنه، فإذن باب العلمى منسد على المجتهد، وكذلك لم يتمكن من إثبات حجيه البراءه الشرعيه وحجيه الإستصحاب، لأن الدليل على حجيتهما أخبار الثقه، فإذا لم تكن الروايات حجه فلا يمكن إثبات حجيتهما .

فمن أجل ذلك باب العلم والعلمی منسد، وحینئذٍ ینتهی الأمر الی حکم العقل، فإن قلنا أن العقل یحکم بحجیه الظن من باب الحکومه فلا۔ مناص من العمل به، وإن قلنا أن العقل لا۔ یحکم بذلک أو لم یحصل الظن فالمرجع هو الإصول العملیه العقلیه کقاعده قبح العقاب بلا بیان وقاعده الإشتغال، فمن أجل ذلک جعل التقسیم ثنائیاً

ولکن یرد علیه :

أولاً۔ : أن الأحکام الظاهریه کالأحکام الواقعیه، فکما أن الأحکام الواقعیه قد یحصل القطع بها، إذا کان الدلیل علیها قطعیاً من جمیع الجهات، وکذلک الأحکام الظاهریه، وقد یحصل الظن بها إذا لم یکن الدلیل علیها قطعیاً وکذلک الأحکام الظاهریه، مثلاً حجیه أخبار الثقه قطعیه من جهه أن دلیلها قطعی وهو السیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعاً، وأما إذا قام خبر الثقه علی حجیه الخبر الحسن أو خبر الممدوح فحجیه خبر الممدوح ظنیه لأن خبر الثقه لیس بقطعی، والدلیل علی الحکم الظاهری إذا کان ظنی فالحکم الظاهری أیضاً ظنی .

فما ذکره (قده) من أن الحکم الظاهری قطعی دائماً غیر تام.

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

ذکرنا أن صاحب الکفایه (قده) جعل التقسیم ثنائیاً، بظن أن المراد من الحکم فی التقسیم أعم من الحکم الواقعی والحکم الظاهری، والحکم الظاهری دائماً مقطوع، فلا۔ یمکن أن یکون الحکم الظاهری متعلقاً للظن أو متعلقاً للشک، وعلی هذا فالمکلف إذا إلتفت الی حکم فإما أن یحصل له القطع بالحکم الواقعی إذا کان الدلیل قطعیاً من تمام الجهات، وإن لم یحصل له القطع بالحکم الواقعی حصل له القطع بالحکم الظاهری کما فی موارد الأمارات الشرعیه والإصول العملیه الشرعیه، ففی هذین الموردین یحصل له القطع بالحکم الظاهری، وإن لم یحصل القطع لا۔ بالحکم الواقعی ولا۔ بالحکم الظاهری فینتهی الأمر الی الظن علی القول بإنسداد باب العلم والعلمی بناءً علی الحکومه، وإلا فینتهی الأمر الی الإصول العملیه العقلیه کقاعده قبح العقاب بلا بیان وقاعده الإشتغال .

ص: ۳۳۴

وهذا الذی أفاده (قده) لا یمکن المساعده علیه :

أما أولاً : فلا فرق بین الحکم الواقعی والحکم الظاهری، فکما أن الحکم الواقعی قد یکون متعلقاً للقطع وقد یکون متعلقاً للظن وقد یکون متعلقاً للشک، فکذلک الحکم الظاهری قد یکون متعلقاً للقطع وقد یکون متعلقاً للظن وقد یکون متعلقاً للشک، مثلاً حجیه أخبار الثقه قطعیه وکذلک حجیه ظواهر الألفاظ کظواهر الأیات والروایات، فإنها قطعیه لأن الدلیل الدال علیها قطعی، وهو السیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بها الممضاه شرعاً جزماً، فإنَّ الدلیل إذا کان قطعیاً فالحجیه التی هی الحکم

الظـاهری قطعیه أیضاً، فإذا کان خبر الثقه حجه جزماً، وقـد دل علی حجیه الخبر الممـدوح أو الخبر الحسن، فعندئـذٍ یکون حجیه الخبر الممدوح أو الخبر الحسن ظنیه، لأن الدلیل الدال علیها وهو خبر الثقه ظنیٌ .

فإذن الحجیه حکم ظاهری ومع ذلک صار متعلقاً للظن .

وقد یکون متعلقاً للشک، کما إذا فرضـنا أنه لا دلیل علی حجیه خبر الممدوح أو خبر الحسن، ولکنّا نشک فی أن خبر الممدوح حجه أو لا، فحجیته مشکوکه .

فـإذن لاـ فرق بین الحکم الواقعی وبین الحکم الظـاهری من جهه أن یکون متعلقـاً للقطع أو الظن أو الشک، فکما یصـح تقسـیم الحکم الواقعی الی ثلاثه أقسام فکذلک الحکم الظاهری، ولا فرق بینهما من هذه الناحیه .

وأمـا ثانیاً : فمع الأغماض عن ذلک، إلا أن المراد من الحکم فی التقسـیم هو الحکم الواقعی، ولیس المراد منه الأعم من الحکم الـواقعی والحکم الظـاهری، والوجه فی ذلـک ماأشـرنا الیه سابقـاً من أن الحکم الظـاهری حکم طریقی الی الواقع، ولیس بحکم مولـوی مجعـول فی الشـریعه المقـدسه، ولاـ یـترتب علیه أی أثر عملی فهـو طریـق صـرف الی الواقـع، ومنجز للواقـع علی تقـدیر الإصابه، ومعذر له علی تقدیر الخطأ، ومن هنا لا عقوبه علی مخالفه الحکم الظاهری ولا مثوبه علی موافقته .

ص: ۳۳۵

فـإذن الحكم الظـاهری لیس بحکم مولوی واقعـاً حتی یترتب علیه أثر عملی کوجوب الإمتثال وحرمه المخالفه، فشـیء من هـذه الأثار لا یترتب علیه .

فبطبیعه الحال یکون المراد فی التقسـیم الحکم الواقعی إذ هو الذی یترتب علیه أثر، فإن المکلف إذا إلتفت الیه وحصل القطع به ترتب علیه الأثر وهو وجوب الإمتثال وحرمه المخالفه، وکذلک إذا حصل له الظن المعتبر، وإذا لم یحصل القطع أو الظن المعتبر وحصل له الشک فالمرجع هو الإصول العملیه الشرعیه کالإستصحاب أو أصاله البراءه الشرعیه أو أصاله الأحتیاط الشرعیه .

فإذن المراد من الحکم فی التقسیم هو الحکم الواقعی الذی یترتب علیه أثر .وأما الحکم الظاهری فلا یترتب علیه أی أثر.

فإذن یقع الکلام فی الحکم الظاهری فی مقامین :

المقام الأول : فی موارد الأمارات .

المقام الثانی : فی موارد الأصول العملیه الشرعیه .

أمـا الکلام فی المقـام الأول ، فقـد ذکرنـا فی محله وسوف یـأتی الکلام فیه فی مبحث حجیه خبر الواحـد، أن الحجیه التی هی متمثله فی الحکم الظـاهری لیست مجعوله شـرعاً، فـإنَّ عمـده الـدلیل علی حجیه أخبـار الثقه وظـواهر الألفـاظ کظـواهر الأیـات والروایات هی السـیره العملیه القطعیه الجاریه علی العمل بها الممضاه شرعاً، ومن الواضح أنه لیس للسیره لسان الجعل، بل لسانها لسان العمل .

فـإذن لیس هنـا ای جعـل من قبل العقلاء، فالعقلاء إنما یعملون بخبر الثقه فی مقابل أخبار غیر الثقه، ویعملون بظواهر الألفاظ فی مقابـل ظواهر غیر الألفـاظ، والشـارع حیث أنه أمضـی هـذه السـیره، فالعقل ینتزع الحجیه لأخبار الثقه وظواهر الأیات والروایات، بمعنی المنجزیه والمعـذریه، أی أن أخبـار الثقه منجزه عنـد الإصـابه للحکم الواقعی ومعـذره عنـد المخـالفه عن العمـل بـالحکم الواقعی .

فإذن ليس هنا أى جعل من قبل الشارع، أى ليس هنا اى حكم ظاهرى مجعول من قبل الشارع فى مقابل الحكم الواقعى .

وعلى هذا، فلا محاله يكون المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى، إذ ليس الحكم الظاهرى بمجعول فى الشريعه المقدسه حتى يكون فى مقابل الحكم الواقعى، هذا بناءً على ماهو الصحيح من أن الحجيه غير مجعوله فى الشريعه المقدسه، وأما بناءً على جعلها فى الشريعه للأمارات كما بنت عليه مدرسه المحقق النائينى (قده)، حيث أنها ذكرت أن الحجيه مجعوله فى باب الأمارات وأنها عباره عن الطريقيه والعلميه التعبديه، أى أن الشارع جعل أخبار الثقه علماً تعبداً وكذلك ظواهر الأيات والروايات .

وبناءً على هذا فالحجيه التى هى حكم ظاهرى مجعوله فى الشريعه المقدسه، أو قلنا أن الحجيه هى عباره عن جعل الحكم المماثل فى صوره المطابقه وجعل الحكم المخالف فى صوره عدم المطابقه، كما نسب ذلك الى شيخنا الأنصارى (قده)، وبعباره أخرى أن معنى حجيه الأماره أنها إذا كانت مطابقه الى الواقع فالشارع جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى هذه الأماره المماثل للحكم الواقعى، وإذا كانت الإماره مخالفه للواقع فالشارع جعل الحكم الظاهرى فى مؤدى هذه الإماره مخالفاً للواقع، ومن الواضح أن هذا الحكم الظاهرى حكم طريقى وليس له شأن إلا كونه طريقاً الى الحكم الواقعى أى منجزاً له على تقدير الإصابه والمطابقه ومعذراً له على تقدير المخالفه .

وعلى هذا، فالحكم الظاهرى وإن كان مجعولاً فى الشريعه المقدسه إلا أنه لا يترتب عليه أى أثر حتى التنجيز والتعذير، فالحكم الظاهرى غير قابل للتنجز وغير قابل للتعذر، فإذا تعلق بحجيه القطع فالحجيه غير قابله للتنجز لأنها طريق الى الحكم الواقعى والحكم الواقعى هو المنجِّز، وحجيه أخبار الثقه منجزه للواقع وكذلك حجيه ظواهر الأيات والروايات، ولكن الحجيه فى نفسها غير قابله للتنجز، حيث لا يترتب على مخالفتها عقوبه ولا على موافقتها مثوبه، فإنَّ معنى تنجز الحكم إستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، فالحكم الظاهرى المتمثل بحجيبه أخبار الثقه غير قابل للتنجز، لعدم إستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، والعقوبه إنما تترتب على مخالفه الواقع والمثوبه إنما تترتب على موافقه الواقع، فخبر الثقه إن كان مطابقاً للواقع فالمثوبه مترتبه على موافقه الواقع والإتيان به، وإذا كان مخالفاً للواقع فالعقوبه إنما تترتب على ترك الواقع، وحيث إنه جاهل بالواقع والأماره معذره فعندئذٍ لا يستحق العقوبه، نعم إذا قام خبر الثقه على وجوب شىء والمكلف خالف ولم يمتثل وكان فى الواقع غير واجب، كما إذا قام خبر الثقه على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال والمكلف ترك ذلك وكان فى الواقع غير واجب، فعندئذٍ يستحق العقوبه على تجريه وتمرده على المولى .

فـإذن، الحكم الظـاهرى حيث أنه غير قابـل للتنجز ولا للتعـذر فلا يترتب عليه أى أثر من إسـتحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، وإسـتحقاق العقوبه أنما يكون على مخالفه الواقع أو على التجرى، وإسـتحقاق العقوبه إنما يترتب على موافقه الواقع لا على موافقه الحكم الظاهرى .

فالنتيجه أن الحكم الظاهرى طريق صرف ولا يترتب عليه أى أثر عملى، ومن الواضح أن المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الشـرعى الـذى يترتب عليه أثر، بـأن يتنجز بتعلق القطع به أو الظن المعتبر به، وإذا تعلق به الشك يرجع الى الإصول العمليه، وأما إذا لم يترتب عليه أى أثر إذا تعلق به القطع فهذا التقسيم لغوٌ حينئذٍ، وحيث أن الحكم الظاهرى لا يترتب عليه اى أثر، ولا يكون قابلاً للتنجز، فلا محاله يكون المراد من الحكم فى التقسيم هو الحكم الواقعى دون الحكم الظاهرى .

فما ذكره صاحب الكفايه من جعل الحكم فى التقسيم أعم من الحكم الواقعى والظاهرى غير تام .

هذا كله فى مورد الأمارات، وأما الكلام فى مورد الإصول العمليه الشرعيه فسيأتى .

القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : القطع

تكلمنـا عن المراد من الحكم فى التقسـيم، وقلنـا أن المراد به هـو الحكم الـواقعى، ولاـ يمكن أن يراد منه الأـعم منه ومن الحكم الظاهرى، فإنَّ المجعول فى الشـريعه المقـدسه هو الأحكام الواقعيه التى لها خصائص لا توجد فى الأحكام الظاهريه، إذ للأحكام الواقعيه دور فى تربيه النـاس، ولها دور معنوى، وهى مصب لحق الطاعه، وفيها مصالـح ومفاسـد، فإنها تابعه للملاكات فى مرحله المبادى، وذكرنا غير مره أن حقيقه الحكم هو ملاكه، وأما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له .

ص: ٣٣٨

وأمـا الأحكـام الظاهريه فلا يوجـد فيها شـىء من هـذه الخصائص، وهى مجرد طريق الى إيصال الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصـال، إما الإيصال التعبـدى أو الإيصال التنجّيزى أو الإيصال التأمينى، ولا ملاك للأحكام الظاهريه، وغير قابله للتنجُز، فإنه لا استحقاق للعقوبه على مخالفتها بل العقوبه على مخالفه الحكم الواقعى، ولا مثوبه على موافقتها إلا بموافقه الحكم الواقعى، ولهذا يكون النظر اليهـا آلياً كالنظر الى المعنى الحرفى، فإنَّ النظر اليها بعنوان أنها مقـدمه للإيصال الى الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، والنظر اليها بالمعنى الحرفى لا بالمعنى الإسمى فى حين أن النظر الى الأحكام الواقعيه بالمعنى الإسمى .

فإذن ليس الحكم الظاهرى فى مقابل الحكم الواقعى، بل هو طريق و مقـدمه الى إيصاله بـدون أن يوجد فيه شـىء من خصائص الأحكـام الواقعيه، فبطبيعه الحـال يكون المراد من الحكم فى التقسـيم الحكم الواقعى، سواء أُريـد من المكلف أعم من المجتهد والمقلـد أو كـان المراد منه خصوص المجتهـد، أمـا إذا كان المراد منه الأعم فالمقلِّد ينظر الى فتاوى الفقهاء بنظر أنها طريق الى الأحكـام الواقعيه لاـ بعنوان الموضوعيه، فـإنَّ فتوى الفقيه مقـدمه الى الوصول الى الحكم الواقعى بنحو من أنحـاء الإيصـال، و لا

يوجد فيها شيء من خصائص الأحكام الواقعيه، كما لا عقوبه على مخالفه فتوى الفقيه فى نفسها إلا العقوبه على مخالفه الحكم الواقعى، كما لا مثوبه على موافقتها إلا المثوبه على موافقه الحكم الواقعى، ولا ملاک لها إلا ملاک الأحكام الواقعيه .

فإذن النظر الى فتوى الفقيه نظر آلى ومرآتى وبعنوان المقدمه .

وأما المجتهد فهو ينظر الى الأدله، ويقوم بالبحث فى الأدله والتدقيق فيها سنداً ودلاله وجهه، والفحص عن وجود المعارض لها وعدم وجوده ووجود المقيد أو المخصص لها وعدم وجوده وغير ذلک، فإذا تمت عنده جميع هذه الجهات وتحققت القاعده العامه عنده، وبتطبيق تلک القاعده على عناصرها الخاصه فى الفقه يصل الى الحكم الواقعى بنحو من أنحاء الإيصال، وكل ذلک مقدمه الى الوصول الى الأحكام الواقعيه وليس لها موضوعيه، فالموضوعيه إنما هى للأحكام الواقعيه، وأما النظر الى هذه الأدله فهو نظر آلى كالمعنى الحرفى ومقدمه للإيصال الى الأحكام الواقعيه بنحو من أنحاء الإيصال، فمن أجل ذلک لا يمكن أن يراد من الحكم فى التقسيم الأعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، فإنَّ الحكم الظاهرى ليس حكماً حقيقه، إذ حقيقه الحكم ملاكه والمفروض أنه لا ملاک للحكم الظاهرى، فكيف إذن أن يراد من الحكم فى التقسيم الأعم من الحكم الظاهرى والحكم الواقعى .

وأما فی موارد الأصول العملیه الشرعیه ، فالمعروف بین الأصحاب أنها تنقسم الی قسمین :

القسم الأول : الأُصول العملیه التنزیلیه کالاستصحاب .

القسم الثانی : الأُصول العملیه غیر التنزیلیه کإصاله البراءه الشرعیه و إصاله الاحتیاط الشرعیه ونحوهما .

هذا علی المشهور، وذهب السید الأُستاذ (قده) الی أن الاستصحاب من الأمارات، لکن من أدنی أفراد الأمارات، ویقدم علیه کل فرد من أفراد الأمارات، وکیف ما کان فقد ذکرنا فی بحث الاستصحاب أن الاستصحاب لیس من الأُصول التنزیلیه ولا من الأمارات، بل هو أصل غیر تنزیلی کإصاله البراءه وإصاله الاحتیاط علی تفصیل هناک

وکیف ما کان فبناءً علی المشهور من أن الاستصحاب أصل تنزیلی، فالاستصحاب کما یجری فی الأحکام الواقعیه کذلک یجری فی الأحکام الظاهریه، کما إذا شککنا فی بقاء حجیه خبر الثقه ولو من جهه النسخ فلا مانع من استصحاب بقاء حجیته، أو إذا شککنا أن حجیته مشروطه بإفاده الظن أو لم تکن مشروطه به أو تکون مشروطه بعدم قیام الظن علی خلافه أو لم تکن مشروطه بذلک، ففی مثل هذه الموارد لا مانع من الشک فی البقاء إلا أن هذا الاستصحاب استصحاب للطریق الی الحکم الواقعی واستصحاب للإیصال الی الحکم الواقعی بنحو من أنحاء الإیصال، بدون أن تکون هذه الحجیه واجده لشیء من خصائص الأحکام الواقعیه، فلا ملاک فی نفسها إلا ملاک الواقع، ولا عقوبه علی مخالفتها إلا العقوبه علی مخالفه الواقع وکذلک الحال فی المثوبه .

فإذن هذا الاستصحاب استصحاب المنجز، وهذا المنجز لا یقبل التنجُّز، فإنَّ الحکم الظاهری غیر قابل للتنجّز، فإنَّ الحکم إنما یکون قابلاً للتنجُّز إذا کان حکماً حقیقیاً، والحکم الحقیقی هو الذی یشتمل علی الملاک فإنه حقیقه الحکم وروحه، وأما الحکم بما هو اعتبار فلا أثر ولا قیمه له .

فإذن هـذا الاستصـحاب استصـحاب المنجز واستصـحاب المقدمه، وقد ذكرنا أن المراد من الحكم فى التقسـيم هو الحكم القابل للتنجُز الذى هو الحكم الواقعى التابع الى الملاک، والذى تسـتحق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، وحجيه أخبار الثقه ليس كذلک .

وأما لأُصول العمليه غير التنزيليه كإصاله البراءه، فلا شـبهه فى أن الشک الـذى هو مأخوذ فى موضوع هذه الإصاله هو الشک فى الحكم الواقعى، فـإن كـان هـذا الشـک قبل الفحص لم تجر إصاله البراءه لأن احتمال التكليف الواقعى مساوق لاحتمال العقوبه، فاحتمـال الوجوب الواقعى مسـاوق لاحتمـال العقوبه الواقعيه على مخـالفته و احتمال الحرمه الواقعيه مساوق لاحتمال العقوبه على مخالفتها إذا كانت الشبهه قبل الفحص، وأما إذا كانت بعد الفحص فلا مانع من التمسک بإصاله البراءه لدفع الكلفه والعقوبه عن الحكم المشـكوک، ومن الواضح أن المراد منه الحكم الواقعى، فإنَّ الحكم الظاهرى لا عقوبه على مقطوعه فضـلا عن مشـكوكه ومحتمله، وإصاله البراءه تدفع العقوبه والكلفه عن الحكم المشكوک والمحتمل .

فـإذن لاـ محـاله يكون المراد من الحكم المشـكوک هو الحكم الواقعى، وكـذلک الحال فى موارد إصاله الاحتياط الشـرعيه فى الشـبهات التحريميه أو مطلقـا، فـإنَّ جمـاعه من الأخبـارين يقولـون بوجوب الاحتيـاط شـرعا فى مطلق الشـبهات وجمـاعه أخرى يقولـون بوجوب الاحتيـاط فى خصوص الشـبهات التحريميه، ولاـ شـبهه فى أن موضوع وجوب الاحتيـاط هو الشـک فى الحكم الواقعى، فـإنَّ الشـک فى الحكم الواقعى مسـاوق للشـک فى العقـاب، فمن أجـل ذلـک يجب الاحتيـاط فـإنَّ الشـک فى الحكم الـواقعى الوجـوبى أو التحريمى مسـاوق لاحتمـال العقوبه على المخـالفه، وهـذا الاحتمـال منشـأ لاسـتحقاق العقوبه على مسـلک الأخبـارين ولاـ يمكن دفعه بإصـاله البراءه، وأمـا إذا كـان الاحتيـاط عقليـاً فـإنّ حكم العقـل بوجوب الاحتيـاط موضوعه احتمال العقـوبه على مخـالفه الواقـع، فـإن احتمال التكليف كاحتمـال الوجوب فى الواقع أو احتمـال الحرمه فى الواقع مسـاوق لاحتمـال اسـتحقاق العقوبه على المخالفه طالما لم يكن هناک أصل مؤمن فى البين، فالعقل يسـتقل بـدفع هـذا الاحتمال، فمن أجل ذلک يكون الاحتياط احتياطاً عقلياً، هذا فى الشـبهات قبل الفحص وأما فى الشـبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فأيضاً المراد من الشک إنمـا هو الشک فى الحكم الواقعى، فإذا علمنا بوجوب الصـلاه فى يوم الجمعه المردده بين صـلاه الجمعه وصـلاه الظهر، فنحتمل وجوب صـلاه الظهر ونحتمـل وجوب صـلاه الجمعه وهـذا احتمـال مسـاوق لاحتمال العقوبه على المخالفه طالما لم يكن هناک أصـل مؤمن، والمفروض أن الصـل المؤمن غير موجود، فـإن إصـاله البراءه عن وجوب صـلاه الظهر معارضه بالبراءه عن وجوب صلاه الجمعه فتسقطان من جهه المعارضه، فالمرجع هو قاعده الاشتغال وحكم العقل بالاحتياط .

فإذن موضوع وجوب الاحتياط هو الشک فی الحکم الواقعی .

فالنتیجه أنه لا شبهه فی أن المراد من الحکم فی التقسیم خصوص الحکم الواقعی، ولا وجه لما ذکره صاحب الکفایه (قده) من أن المراد منه الأعم من الحکم الواقعی والحکم الظاهری.

هذا تمام کلامنا فی هذا المبحث .

حجیه القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجیه القطع

الجهه الثانیه فی حجیه القطع

وفی تفسیرها عده أقوال :

القول الأول : أن حجیه القطع هی الطریقیه والکاشفیه وهی عین القطع الموضوعی الطریقی وذاته وذاتیاته، فإنها عین الکشف عن الواقع، کما أن القطع الذاتی عین الصوره الذهنیه فی أفق الذهن، والقطع الخارجی عین الکشف عن الواقع، وقد اختار هذا القول شیخنا الأنصاری (قده) (۱) ، وعلی هذا فحجیه القطع ذاتیه ولیست بجعلیه لا بالجعل المرکب ولا بالجعل البسیط .

القول الثانی : أن حجیه القطع ثابته ببناء العقلاء، وتکون من صغریات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، فإنَّ هذه القاعده من القضایا المشهوره التی تطابقت علیها آراء العقلاء حفظا للنظام العام الحیاتی للإنسان وإبقاء للنوع، فإنَّ حکم العقلاء بالتحسین والتقبیح العقلیین واستحقاق الفاعل المدح والثواب علی الأول والذم والعقاب علی الثانی فی نفسه نظاما عاما للحیاه، إذ لا یمکن حیاه المجتمع بدون نظام، فالعقلاء جعلوا التحسین والتقبیح العقلیین حفظا للنظام، ولا واقع موضوعی للتحسین والتقبیح العقلیین ما عدا استحقاق فاعل الحسن المدح والثواب وفاعل الظلم الذم والعقاب، وحجیه القطع من عناصر هاتین القاعدتین، فإنَّ موافقه القطع حسنٌ وعدل ومخالفته قبیح وظلم، فمن أجل ذلک حجیه القطع ثابته ببناء العقلاء وتکون من صغریات هاتین القاعدتین اللتین هما من المشهورات التی تطابقت علیها آراء العقلاء، وقد أختار هذا القول المحقق الأصفهانی (قده)

ص: ۳۴۲

۱- [۱] فرائد الأصول، الأنصاری، ص۲۹.

القول الثالث : أن حجیه القطع لازم عقلی له، والعقل یدرک ذلک ویدرک حسن موافقته وقبح مخالفته واستحقاق المدح علی موافقته والذم علی مخالفته، وقد أختار هذا القول السید الأستاذ (قده) (۱) ، وقد أفاد فی وجه ذلک أن إدراک العقل حسن العمل بالقطع لا یتوقف علی أی جعل من جاعل أو بناء عقلاء ولیس من القضایا المشهوره التی تطابقت علیها آراء العقلاء، بل

هو أمرٌ أزلی، فإنَّ أدراک العقل حسن متابعه القطع داخل فی قضیه أدراک العقل حسن العدل وهذا الإدراک أمر أزلی کأزلیه سائر الملازمات العقلیه .

القول الرابع : أن معنی حجیه القطع حکم العقل بوجوب موافقته والتحرک نحوه والاجتناب عن مخالفته، وقد اختار هذا القول صاحب الکفایه (قده) (۲)

فإذن الأقوال فی تفسیر حجیه القطع أربعه .

ولنا تعالیق علی هذه الأقوال .

أما القول الأول، وهو أن حجیه القطع بمعنی الطریقیه والکاشفیه وهو مما لا یمکن المساعده علیه لأمرین :

الأول : لا شبهه فی أن المرتکز فی أذهان العرف الثابت فی أعماق نفوسهم أن الحجیه أمر زائد علی ذات القطع، ومن هنا إذا قیل ((القطع حجه)) یری أن هذا الحمل حمل شائع لا حمل الشیء علی نفسه، ولو کانت الحجیه بمعنی الطریقیه والکاشفیه فلازم ذلک أن حجیه القطع غیر القطع لا أنها أمر زائد علی ذات القطع، فعندئذٍ معنی قولنا القطع حجه هو القطع قطع وهذا لا معنی له لأنه من قبیل حمل الشیء علی نفسه کالإنسان إنسان وهو لغو، ولا شبهه أن المرتکز فی الأذهان أنه لا فرق بین قولنا القطع حجه وبین قولنا الظن حجه وخبر الثقه حجه، فإن هذه الحمول من الحمل الشائع والمحمول أمر زائد علی ذات الموضوع، هذا هو المرتکز فی الأذهان .

۱- [۳] مصباح الأصول، الخوئی، ج۲، ص۱۶.
۲- [۴] کفایه الأصول، الخراسانی، ص۲۵۸.

فـإذن تفسـير حجيه القطع بـالطريقيه والكاشـفيه التى هى عين القطع فى عـالم الخـارج لا معنى له ولا يرجع إلى معنى محصّل، فتفسير حجيه القطع بهذا المعنى غريب من شيخنا الأنصارى (قده) .

الثـانى : أن لازم هـذا القول أن القطع حجه مطلقـا فى الأمور التشـريعيه والأمور التكوينيه، فكما أنه حجه فى الأحكام الشـرعيه كـذلك هو حجه فى الأمور التكوينيه، ومعنى حجيه القطع فى الأحكام الشـرعيه أن القاطع مسـئول عن قطعه، فإذا لم يعمل على طبقه استحق العقوبه من قبل المولى، فإذا قطع بوجوب شىء أو بحرمه آخر فهذا القطع حجه عليه من قبل المولى وهو مسئول عنه بحيث لو لم يعمل به لاسـتحق العقوبه على المخالفه، وأما القطع فى الأمور التكوينيه فليس كذلك، فإن القطع بأن مسجد الكوفه مسـاحته عشـره آلاف متر لا معنى لحجيته فإن القاطع ليس مسـئولا عنه، فإذا لم يعمل على طبقه لم يسـتحق شـيئا، ولازم تفسـير شيخنا الأنصارى (قده) لحجيه القطع أن القطع حجه مطلقا .

فالنتيجه أن ما ذكره الشيخ الأنصارى (قده) لا يمكن المساعده عليه، بل هو غريب من مثله (قده).

وأما القول الثانى، فالظاهر أنه لا شـبهه فى أن حسن العدل وقبح الظلم قضيتان واقعيتان ثابتتان فى الواقع ويدركهما العقل، وليستا من القضايا المشـهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء لحفظ النظام العام وإبقاء النوع البشرى، لأن صفه الحسن صفه ذاتيه للعدل وليست مجعوله ببناء العقلاء وكـذا صـفه القبح بالنسـبه للظلم، ومن هنا العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم ولا يتوقف إدراكه لذلك على وجود العقلاء فى الكره الأرضيه، بمعنى أنّا لو فرضنا عدم وجود العقلاء على الكره الأرضيه غير عاقل واحد فلا شبهه فى أن عقله يدرك حسن العدل وقبح الظلم .

فإذن إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم لا يتوقف على وجود العقلاء فی الأرض وبنائهم على ذلک حتى یدرکوا وجود المصالح والمفاسد ویبنوا على التحسین والتقبیح العقلیین على ضوء تلک المصالح والمفاسد، فإنَّ من الواضح أن أرداک العقل لحسن العدل وقبح الظلم لا یتوقف على بناء العقلاء وجعلهم، فإنَّ حسن العدل وقبح الظلم کإمکان الممکن ووجوب الواجب بالذات وامتناع الممتنع بالذات

وکزوجیه الأربعه وفردیه الثلاثه وما شاکل ذلک، فلا یعقل انفکاک الحسن عن العدل والقبح عن الظلم .

حجیه القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجیه القطع

إلى هنا قد تبین، أن قضیه حسن العدل وقبح الظلم قضیتان ثابتتان فی الواقع، ویدرکهما العقل کسائر القضایا الواقعیه، ولیس ثابتتین ببناء العقلاء وجعلهم، إذ لا شبهه فی أن الحسن صفه ذاتیه للعدل ویستحیل انفکاکها عنه، وکذلک القبح بالنسبه الى الظلم، فلا یمکن أن یکونا مجعولین من العقلاء کالأحکام الشرعیه، فإنَّ الحسن لیس کالوجوب والقبح لیس کالحرمه، لأن الوجوب والحرمه مجعولان من قبل الله تعالى فی الشریعه المقدسه، ولیس الوجوب والحرمه أمرین ذاتیین للشیء، ولیس کذلک الحسن بالنسبه الى العدل،فإنه لیس مجعولا من قبل العقلاء للعدل وکذلک القبح للظلم، ولهذا لا یتوقف حسن العدل وقبح الظلم على وجود العقلاء فی سطح الکره الأرضیه، ولا على بنائهم وجعلهم لحسن العدل وقبح الظلم، بل لو لم یکن – کما ذکر السید الأستاذ (قده) – فی سطح هذه الکره إلا عاقل واحد فإنه یدرک حسن العدل وقبح الظلم، لأن إدراکه أمر فطری وجبلّی وذاتی .

فإذن حسن العدل صفه ذاتیه للعدل ویستحیل انفکاکها عنه کإمکان الممکن وزوجیه الزوج وما شاکل ذلک من الصفات الذاتیه التی یستحیل انفکاکها عن الموصوف، وما نحن فیه أیضا کذلک، وإن استشکل على السید الأستاذ (قده) بأن افتراض وجود عاقل واحد على سطح الکره الأرضیه یدرک حسن العدل وقبح الظلم، لو سلم فمن این لنا معرفه أن عقل هذا الأنسان یدرک حسن العدل وقبح الظلم .

ص: ۳۴۵

ولکن الظاهر أن هذا الأشکال غیر وارد، فإن هذا الأدراک أمر فطری للإنسان، ومن الواضح أن فطره الأنسان لا تختلف باختلاف الأزمنه والأمکنه، فهذا الإشکال غیر وارد .

فالنتیجه أن ما ذکره المحقق الأصفهانی (قده) من أن حسن العدل وقبح الظلم ثابتان ببناء العقلاء وبجعلهم لیس کما ینبغی، بل هو غریب من مثله (قده).

قد یقال کما قیل : أنه على هذا ما الفرق بین العقل النظری والعقل العملی ؟ فإن الفرق بین العقلیین، أن مدرکات العقل النظری

الأمور الواقعيه الثابته فی الواقع کاستحاله الدور والتسلسل واجتماع النقیضین أو الضدین أو المثلین أو ما شاکل ذلک، وأما العقل العملی فمدرکاته أمر عملی کما هو الحال فی الأحکام الشرعیه کادراک وجوب شیء أو ادراک حرمه شیء، ومن هذا القبیل ادراک حسن العدل، فالحسن أمر مجعول للعدل کادراک الوجوب والحرمه فإنه بالعقل العملی، فلو کان الحسن والقبح أمران واقعیان وثابتان فی الواقع فما هو الفرق بین العقل النظری والعقل العملی ؟ فإن مدرکات العقل النظری أمور واقعیه وتبین من خلال ما تقدم ان حسن العدل وقبح الظلم کذلک .

والجواب عن ذلک، أنَّ العقل عقل واحد ولیس هنا عقلان احدهما نظری والأخر عملی، لوضوح أن لکل انسان عقل واحد ولیس له عقلان احدهما نظری والأخر عملی، ولا فرق بینهما إلا فی ذات المدرَک، فإن مدرک العقل أمر واقعی غایه الأمر أنه قد یکون أمرا واقعیا کالمصلحه والمفسده فی الواقع أو استحاله الدور والتسلسل وما شاکل ذلک، وقد یکون أمرا واقعیا کحسن العدل وقبح الظلم، فالعقل یدرک جمیع ذلک وهو عقل واحد والفرق بین تسمیه العقل النظری والعقل العملی إنما هو فی بعض خصوصیات المدرک، فإنَّ المدرک إذا کان بنفسه یقتضی تحرک المکلف نحو المدرک والجری العملی علی طبقه سمی ذلک بالعقل العملی، وإما إذا لم یکن المدرک کذلک فالمدرک لا یقتضی بنفسه تحرک المکلف نحو الإتیان به ولا یقتضی الجری العملی علی طبقه فهو عقل نظری، کما إذا أدرک مصلحه فی شیء أو مفسده فی شیء، فإن المصلحه فی نفسها لا تقتضی تحرک العاقل الی الإتیان بالمصلحه والجری العملی علی طبقها، وإنما تقتضی ذلک إذا جعل الشارع الوجوب علی طبقها، والمفسده لا تقتضی الجری العملی للعاقل علی طبقها إلا إذا جعل الشارع الحرمه علی طبقها وحینئذٍ یتحرک المکلف بالابتعاد عنها، وکذلک الحال إذا کان المدرک من قبیل استحاله الدور أو التسلسل، وإما إذا کان المدرک حسن عدل أو قبح ظلم فإن الحسن وإن کان أمرا واقعیا ثابتا فی الواقع وکذلک القبح فهو بنفسه یقتضی تحرک المکلف نحوه والجری العملی علی طبقه بدون أی مقدمه خارجیه وسمی هذا بالعقل العملی، وکذلک إذا ادرک قبح شیء فهو بنفسه یقتضی تحرک المکلف بالابتعاد عنه ویقتضی الجری العملی علی طبقه وسمی ذلک بالعقل العملی .

فإذن الفرق بين العقل العملى والعقل النظرى ليس فى ذات المدرك وإنما هو فى صفه المدرك .

هذا اولا .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن حسن العدل أمر مجعول من قبل العقلاء وكذلك قبح الظلم، إلا أن حجيه القطع ليست من صغريات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، فإن موضوع القاعده الأولى العدل وموضوع الثانيه الظلم، ومعنى الظلم هو سلب صاحب الحق عن حقه، ومعنى العدل ايصال صاحب الحق الى حقه، وعلى هذا فتطبيق قاعده حسن العدل وقبح الظلم على أن مخالفه القطع ظلم بحق المولى وتفويت لحق الطاعه، وموافقته عدل لأنها أداء لحق المولى، هذا التطبيق يتوقف على أن تكون مخالفه القطع ظلما فى المرتبه السابقه وموافقه القطع عدلا فى المرتبه السابقه أيضا، لأن موافقه القطع عدلا فى المرتبه السابقه منوط بثبوت حق الطاعه للمولى ومخالفه القطع ظلم منوط بثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه، ولا شبهه فى ثبوت هذا الحق للمولى فى المرتبه السابقه، فإن ثبوت هذا الحق للمولى الذاتى أمر ضرورى ووجدانى، فإن للمولى الحقيقى حق الطاعه على عباده وهو أمر ضرورى ووجدانى، وكذا بالنسبه الى المولى الجعلى، فإنَّ المولى الذاتى هو الله تعالى وتقدس وأما المولى الجعلى فهو النبى الأكرم صلى الله عليه وأله وسلم والأئمه الأطهار عليهم السلام، فحق الطاعه ثابت للجميع فى المرتبه السابقه، فمخالفه القطع بحكم المولى ظلم على المولى وتفويت لحق طاعته وموافقه القطه بحكم المولى عدل وأداء لحق المولى .

فإذن تطبيق قاعده قبح الظلم على مخالفه القطع يتوقف على أحراز أن مخالفه القطع ظلم فى المرتبه السابقه، فإن كل قاعده تنطبق على مصاديقها وعناصرها إذا أحرز مصداقها فى الخارج فى المرتبه السابقه، فلو توقف كون مخالفه القطع ظلما على تطبيق القاعده لزم الدور .

فمن أجل ذلک لا یمکن أن تکون حجیه القطع من صغریات هذه القاعده.

حجیه القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجیه القطع

لحد الآن قد تبین، أنّا لو سلمنا أن قاعده حسن العدل وقبح الظلم ثابته ببناء العقلاء وجعلهم، ولکن حجیه القطع لیست کذلک، أی لم تکن ثابته ببناء العقلاء وبجعلهم، ولیست من صغریات قاعده حسن العدل وقبح الظلم، ولا یمکن إثبات ان مخالفه القطع للحکم المولوی اللزومی ظلم وموافقته عدل بتطبیق هذه القاعده، فإنَّ تطبیق هذه القاعده یتوقف علی احراز ان مخالفه القطع ظلم فی المرتبه السابقه، وموافقته عدل فی المرتبه السابقه لکی تنطبق القاعده علیه، لأن کل قاعده بل کل قضیه حقیقیه متکفله لأثبات حکمها لموضوعها، وأما ان موضوعها موجود فی الخارج أو أنه لیس بموجود فی الخارج فالقاعده لا تدل علیه، فان القاعده تدل علی ان العدل حسن والموضوع هو العدل واما ان العدل موجود فی الخارج او لیس بموجود فالقاعده لا تدل علیه، وکذلک قضیه الظلم قبیح، فلا بد من احراز وجود الظلم فی الخارج او وجود العدل فی الخارج کی تنطبق القاعده علیه فی الخارج .

وعلی هذا، فحیث ان مخالفه القطع للحکم المولوی اللزومی ظلم فإنها مصداق لتفویت حق المولی وسلبه عن حقه، ولا بد من إثبات ذلک فی المرحله السابقه حتی تنطبق علیه القاعده، فلو توقف ان مخالفه القطع ظلم علی تطبیق هذه القاعده لزم الدور، فمن اجل ذلک لا یمکن إثبات ان مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل بتطبیق هاتین القاعدتین وهما قاعده حسن العدل وقبح الظلم .

هذا من ناحیه .

ومن ناحیه أخری، أن مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل لیست من صغریات قاعده التحسین والتقبیح العقلیین بناءً علی ان هاتین القاعدتین مجعولتان من قبل العقلاء، ومخالفه القطع ظلم لأنها منوطه بثبوت حق الطاعه للمولی فی المرتبه السابقه وموافقه القطع عدل منوطه بثبوت حق الطاعه للمولی فی المرتبه السابقه، والمفروض ان حق الطاعه ثابت للمولی أما ذاتاً کما فی المولی الذاتی وأما جعلاً کما فی المولی الجعلی، فهذا الحق ثابت وثبوته أمر ضروری وفطری ولا شبهه فیه، فعندئذٍ مخالفه القطع بالحکم المولوی ظلم لأنها تفویت لحقه الثابت له وموافقته عدل لأنها أداء لحقه وایصاله الی حقه إذ معنی العدل ایصال صاحب الحق الی حقه ومعنی الظلم سلب صاحب الحق عن حقه، فإذا قطع بحکم مولوی لزومی فمخالفته ظلم علی المولی لأنها تفویت لحقه وسلبه عن حقه، وموافقته عدل، ومن الواضح أنها لیست مجعوله وثابته ببناء العقلاء، فإنها ثابته سواء أکان العقلاء موجودون فی سطح هذه الکره أم لم یکونوا موجودین، وسواء بنوا علی التحسین والتقبیح العقلیین أم لم یبنوا .

ص: ۳۴۸

فإذن حجيه القطع بمعنى أن مخالفته ظلم وموافقته عدل ليست من صغريات هاتين القاعدتين بناءً على أنهما مجعولتان من قبل العقلاء .

فكون مخالفه القطع ظلم لأنها ليست مجعوله من قبل العقلاء ليس صحيحا لأن مخالفه القطع ظلم سواء أ كان العقلاء موجودين فى سطح هذه الكره أم لم يكونوا موجودين، فلا شبهه فى أن مخالفه المولى ظلم وموافقته عدل .

هذا مضافا الى ان معنى حجيه القطع ليس ذلك، أى ليس معناها ان مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل .

فالنتيجه ان هذا التفسير لحجيه القطع من قبل المحقق الأصفهانى (قده) لا يمكن إتمامه

وأما القول الثالث ، وهو ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من ان معنى حجيه القطع أدراك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته والمثوبه على موافقته والإدانه والعقوبه على مخالفته وإن كان القطع غير مطابق للواقع، ومن الواضح ان ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته ليس بجعل جاعل، ولا ببناء العقلاء .

ويرد عليه : أن ادراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته ليس معنى حجيه القطع بل هو من لوازمها ومن تبعاتها وآثارها، وان القطع إذا كان حجه فالعقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، وأما لو فرضنا ان القطع ليس بحجه فلا يدرك العقل حسن العمل به ولا قبح مخالفته، كالقطع بإباحه شىء فإنه ليس بحجه ولهذا لا يدرك العقل حسن العمل به وقبح مخالفته .

فإذن إدراك العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته من لوازم حجيه القطع وليس هو معنى الحجيه .

فما ذكره السيد الأستاذ (قده) من تفسير لحجيه القطع فهو من لوازمها وآثارها وتبعاتها وليس هو معنى حجيه القطع.

ص: ٣٤٩

وأما القول الرابع ، وهو ما اختاره صاحب الكفايه (قده)، من ان معنى حجيه القطع هو إلزام العقل وحكمه بوجوب العمل بالقطع وقبح مخالفته، فإن أراد (قده) بإلزام العقل وحكمه بوجوب العمل بالقطع تحريک المكلف وبعثه التشريعى، فيرد عليه أن التحريک والبعث التشريعى من وظيفه المولى وليس من وظيفه العقل، فإن شأن العقل الإدراک فقط وليس شأن العقل الحكم والجعل والبعث والتحريک .وإن أراد به أن العقل يدرک حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته فيرد عليه أن إدراک العقل حسن العمل بالقطع وقبح مخالفته من آثار حجيه القطع وليس هو معنى حجيه القطع .

إلى هنا قد تبين، أن جميع هذه التفسيرات لحجيه القطع غير تامه ولا يمكن المساعده على شىء منها .

والصحيح فى المقام ان يقال أن معنى حجيه القطع هو المنجزيه والمعذريه، فإنَّ القطع إن اصاب الواقع فهو منجز للواقع وان اخطأ الواقع فهو مؤمِّن ومعذِّر، فكما ان الحجيه صفه للظن كذلک هى صفه للقطع، والذى هو صفه للقطع هو المنجزيه والمعذّريه، فيصح حمل الحجيه على ذيها بالحمل الشائع ويقال أن القطع منجِّز والقطع مؤمِّن ومعذِّر، كما يصح ان يقال الظن حجه والظن منجز او الظن معذر، وهكذا خبر الثقه فيصح ان يقال ان خبر الثقه إذا طابق الواقع فهو منجز وإن أخطأ الواقع فهو مؤمِّن ومعذِّر .

فالحجيه بهذا المعنى وهو المنجزيه والمعذريه هو الصحيح .

وأما التفسيرات المتقدمه فشىء منها لا يصح حمله على القطع، اما التفسير الأول فهو من قبيل حمل الشىء على نفسه، واما التفسير الثانى فلأن معنى الحجيه بناءً على هذا التفسير ان مخالفه القطع ظلم وموافقته عدل وهو لا يصح حمله على القطع، وكذا إدراک العقل حسن العمل به فإنه ليس صفه للقطع ومحمولا عليه، وكذلک حكم العقل بإلزام المكلف بالعمل بالقطع الذى هو التفسير الرابع لحجيه القطع .

ص: ٣٥٠

والذى هو صفه للقطع ومحمولا عليه هو المنجزيه والمعذريه .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى، أن حجيه القطع إنما هى فيما إذا تعلق القطع بحكم مولوى لزومى كالوجوب والحرمه ونحوهما، وأما إذا تعلق بحكم ترخيصى فلا يكون القطع حجه، نعم هو طريق وكاشف ولكن ليس حجه بمعنى المنجزيه والمعذريه .

وبكلمه أن اتصاف القطع بالحجيه منوط بثبوت الكبرى والصغرى معاً، اما الكبرى وهى ثبوت حق الطاعه للمولى، ولا شبهه فى ثبوت حق الطاعه للمولى الذاتى ذاتاً وللمولى الجعلى جعلاً فهذه الكبرى ضروريه وفطريه، فإنَّ شكر المنعم على الأنسان من كافه الجهات كنعمه الحياه والصحه وما شاكل ذلك أمر فطرى وأمر ضرورى، وهذا معنى حق الطاعه للمولى، واما الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى اللزومى، فإذا قطع المكلف بالحكم المولوى اللزومى انطبقت عليه الكبرى، ومع انطباق الكبرى عليه يتصف القطع بالحجيه أى بالمنجزيه والمعذريه، فيكون القطع معذرا إذا أخطأ الواقع ومنجزا إذا اصاب الواقع .

فإذن القطع بالحكم المولوى اللزومى يحقق صغرى لكبرى حق الطاعه للمولى، فإذا انطبقت الكبرى على الصغرى اتصف القطع بالحجيه .

حجيه القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجيه القطع

تحصّل مما ذكرنا، أن حجيه القطع بمعنى منجِّزيته إذا اصاب الواقع ومؤمِّنيته إذا أخطأ

الواقع، والمنجزِّيه صفه ذاتيه للقطع، فلا يمكن انفكاكها عنها، وكذلك المؤمِّنيه صفه ذاتيه للقطع، وحجيه القطع بمعنى المنجزيه والمؤمنيه منوطه بتحقق الكبرى والصغرى معا، أما الكبرى وهى مولويه المولى أى حق الطاعه للمولى فإن حق الطاعه للبارى تعالى ذاتى وثابت فى الواقع وضرورى وأمر فطرى، فإنه لازم مولويته ومولويته ذاتيه، واما مولويه النبى الأكرم صلى الله عليه واله وسلم والأئمه الأطهار عليهم السلام فهى جعليّه، وفى السعه والضيق تتبع الجعل، فإذا كان جعلها مطلق فهى موسعه وإلا فهى مضيقه .

ص: ٣٥١

فإذن الولايه الجعليه تتبع الجعل فى السعه والضيق، واما ولايه الله عزّ وجّل فهى ذاتيه، فهى تقتضى حق الإطاعه، وحق الإطاعه ذاتى للمولى عزّ وجل، والمفروض ضروريه وفطريّه حق الطاعه للمولى عزّ وجل .

واما الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى اللزومى، فإذا تحققت الصغرى وهو القطع بحكم مولوى لزومى، انطبقت عليها الكبرى، ومع انطباق الكبرى عليها يتصف القطع حينئذٍ بالحجيه وهى المنجزيه والمعذريه، ولا يتوقف اتصاف القطع بالحجيه

على توسيط أى مقدمه خارجيه اخرى، كقاعده حسن العدل وقبح الظلم او ما شاكل ذلك، فإنه يكفى فى اتصاف القطع بالحجيه تحقق الكبرى وتحقق الصغرى، والكبرى ثابته بالضروره ومع تحقق الصغرى وهى القطع بالحكم المولوى اللزومى، تنطبق عليها الكبرى فيتصف القطع بالحجيه وهى المنجزيه إذا اصاب الواقع والمعذريه إذا أخطأ الواقع، هذا هو معنى حجيه القطع .

ثم إنَّ هنا مسأله أخرى، وهى مساله أن الأصل الأولى فى الشبهات الحكميه هل هو قاعده قبح العقاب بلا بيان او قاعده حق الطاعه ؟

المعروف والمشهور بين الأصوليين هو الأول، وذهب بعض المحققين الى ان الأصل الأولى هو قاعده حق الطاعه، وقد فصلنا الكلام فى ذلك فى أول بحث البراءه، وسوف يأتى الكلام هناك فى هذه المسأله .

ثم ان حجيه القطع بمعنى المنجزيه والمعذريه هل يمكن الردع عنها ومنع القاطع عن العمل به او لا يمكن ذلك؟

فيه خلاف .

فذهب الاخباريون الى عدم المانع من الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع من العمل بقطعه، ولهذا خصّوا حجيه القطع بالقطع الحاصل من الكتاب والسنه، واما القطع الحاصل من غيرهما فلا يكون حجه .

واما الأصوليون فقد اتفقوا على انه لا يمكن الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه، وقد استدلوا على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : أنَّ الردع عن حجيه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه يستلزم اجتماع الضدين اما مطلقا إذا كان القطع مطابقا للواقع او بنظر القاطع إذا كان مخالفا للواقع، فإذا فرضنا ان المكلف قطع بحرمه شرب هذا المائع اما من جهه علمه بانه خمر او من جهه علمه انه مال الغير أى مغصوب، فهو يقطع بحرمه شرب هذا المائع ففى مثل ذلك إذا رخّص الشارع فى شربه دل هذا الترخيص على جواز الشرب بالمطابقه وعلى ردع حجيه القطع بالالتزام بمعنى عدم حجيه القطع بحرمه شرب هذا المائع .

وهل يمكن الترخيص من المولى او لا يمكن ؟

المشهور بين الأصوليين انه لا يمكن، لأنه يستلزم اجتماع الضدين فى شىء واحد وهو اجتماع الحرمه والترخيص فى شرب هذا المائع، فإن لازم ذلك ان شرب هذا المائع حرام ومباح معا، وهذا لا يمكن إذا كان القطع مطابقا للواقع واما إذا كان القطع مخالفا للواقع بان لا يكون هذا المائع فى الواقع خمرا او لا يكون مال الغير وهو يقطع بانه مال الغير ويقطع بحرمه شربه وعندئذٍ يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمه والترخيص فى شىء واحد وهو الشرب فى نظر القاطع وهو مستحيل ايضا .

أما الأول فلأن اجتماع الضدين مستحيل، واما الثانى فلأنه لا يمكن جعل حكمين متضادين فى نظر القاطع لأنه لغو ولا يكون محركا وداعيا، فإن المولى إذا رخص فى شرب هذا المائع مع قطع المكلف بان شربه حرام لزم منه جعل حكمين متضادين فى نظر القاطع وهو مستحيل .

ص: ٣٥٣

الوجه الثانی : ان الحجیه بمعنی المنجزیه والمعذریه لازم ذاتی للقطع أی ذاتی باب البرهان وحینئذٍ فان أَرید بالردع عن حجیه القطع سلبها عنه فهو مستحیل، لاستحاله سلب الذات عن لوازمها الذاتیه کسلب الزوجیه عن الأربعه او سلب الامکان عن الممکن .

فإذن سلب الحجیه أی المنجزیه والمعذریه عن القطع مستحیل .

وإن أُرید من ذلک جعل ما یخالف حکم العقل، فیرد علیه انه مناقض لما یحکم به العقل من وجوب اتباع القطع، ولا یمکن جعل ما یخالف حکم القطع، فإنه بنظر العقل من اجتماع المتناقضین أی ان المولی أمره بالنقیضین إذ القطع بحرمه شرب هذا المائع معناه ان المولی حرمه علیه فإذا رخص فی شربه فمعناه انه لم یحرمه وهذا فی نظر القاطع من الأمر بالنقیضین وهو مستحیل .

هکذا استدلوا علی استحاله الردع عن حجیه القطع ومنع القاطع عن العمل بقطعه .

ولنا تعلیق علی کلا الوجهین :

أما الوجه الأول ، ففیه صور :

الصوره الأولی : أن المکلف إذا قطع بحکم إلزامی کالحرمه کما إذا قطع بحرمه شرب هذا الانـاء، والمولی رخص بشربه بترخیصٍ نفسيٍ لا طریقی .

الصوره الثانیه : نفس هذه الصوره ولکن المولی رخص فی شرب هذا الاناء بترخیصٍ طریقيٍ .

الصوره الثالثه : عکس الصوره الثانیه، کما إذا قطع المکلف بان شرب هذا المائع مباح ولکن نهی المولی عن شربه .

فإذن فی الوجه الأول تتصور هذه الصور الثلاث .

اما الصوره الأولی فیلزم منها اجتماع الضدین فی مرحله المبادی، فإنَّ الحرمه تکشف عن ان مُتَعَلَّقِها یشتمل علی مفسده ملزمه، لان الحرمه تابعه للمفسده الملزمه فی متعلقها، والترخیص إذا کان نفسیا فهو یکشف عن وجود مصلحه فی متعلقه، فیلزم اجتماع المصلحه والمفسده فی شیء واحد وهو شرب هذا الاناء، وهذا مستحیل .

فإنَّ اجتماع الوجوب بما هو اعتبار مع الحرمه بماهی اعتبار فی شیء واحد لا مانع منه، لأن الاعتبار لیس بشیء ولا وجود له فی الخارج إلا فی عالم الاعتبار والذهن، واجتماع الضدین فی مرحله المبادی هو الذی یلزم منه اجتماع المصلحه والمفسده فی شیء واحد وهو شرب هذا الاناء، وهذا مستحیل، فعندئذٍ إذا علم المکلف بحرمه شیء فلا یمکن للمولی الترخیص فی ارتکاب هذا الشیء بترخیصٍ نفسیٍ .

وأما الصوره الثانیه، فالترخیص المفترض فیها من المولی طریقی، والترخیص الطریقی لم ینشأ عن وجود ملاک فی متعلقه فی مرحله المبادی، فلا یلزم اجتماع المصلحه والمفسده فی شیء واحد فی مرحله المبادی، فإذن لا مانع من هذا الترخیص وذلک لأن حکم العقل بان القطع منجز للواقع علی تقدیر الاصابه ومعذر علی تقدیر الخطأ لیس بنحو العلیه التامه بل هو حکم تعلیقی، أی معلق علی عدم إذن الشارع فی الترک فحکم العقل فی موارد الطاعه حکم تعلیقی، کحکمه بوجوب الطاعه وقبح المعصیه فان حکم القطع بوجوب الطاعه انما هو من جهه حق الطاعه وحکم العقل بقبح المعصیه من جهه انه ظلم وتفویت لحق المولی وسلب المولی عن حقه وهذا الحکم حکم تعلیقی، فإذا إذن المولی فی الترک او فی الفعل وکان جادا فی إذنه فهو کاشف عن ان المولی یرفع یده عن حقه وهو حق الطاعه کما إذا إذن فی ترک الصلاه وکان جادا فی ذلک فهو یکشف عن ان المولی رفع یده عن حقه ومعه لا یجب علی المکلف الاطاعه، فحکم العقل بوجوب الاطاعه انما هو من جهه ثبوت حق الطاعه للمولی، وکذلک حکم العقل بان القطع منجز للواقع علی تقدیر الاصابه ومعذر عن الواقع علی تقدیر الخطأ، هذه الأحکام جمیعا إنما هی معلقه علی عدم إذن المولی فی ترک الامتثال وعدم رفع المولی یده عن حقه، ومع رفع المولی یده عن حقه وهو حق الطاعه ینتفی حکم العقل بانتفاء موضوعه فلا موضوع حینئذٍ لحکم العقل .

ص: ۳۵۵

حجیه القطع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : حجیه القطع

الی هنا قد تبیّن، ان الردع عن حجیه القطع إن کان بترخیص نفسیٍ لزم اجتماع الضدین اما مطلقا کما إذا کان القطع مطابقا للواقع او بنظر القاطع اذا کان القطع مخالفا للواقع، وعلی کلا التقدیرین فهو محال، اما الاول فللزوم اجتماع الضدین وهو محال واما الثانی فلان القطع بالمحال محال، فمن اجل ذلک لا یمکن الردع عن القطع بحکم الزامی بترخیصٍ نفسیٍ، واما اذا کان ردعه بطریق ترخیصیٍ، والترخیص الطریقی حیث انه لا یکشف عن وجود ملاک فی متعلقه فلا یلزم منه محذور اجتماع الضدین فی مرحله المبادی، نعم یلزم اجتماع المعذر والمنجز فی شیء واحد، فان الحکم الترخیصی الذی جاء به المولی بعنوان الردع عن حجیه القطع معذر، والقطع بحکم الزامی منجز فیلزم منه اجتماع المنجز والمعذر، ولکن حیث ان منجزیه القطع معلقه علی ثبوت حق الطاعه وحق المولویه فی المرتبه السابقه فمن اجل ذلک ترتفع منجزیته بالترخیص الطریقی، فانه اذا صدر من المولی الترخیص فی ارتکاب الحرام او ترک الواجب وکان المولی جادا فی ذلک فهو یکشف عن ان المولی لم یرد اطاعته فی هذا المورد ورفع الید عن حقه وهو حق الطاعه، فعندئذٍ ینتفی حکم العقل بتنجیز القطع بانتفاء موضوعه وینتفی المعلق بانتفاء المعلق علیه وهو امر قهری، وحیث ان المعذر مطلق ولیس معلقا علی شیء ومنجزیه القطع معلقه بثبوت حق المولویه وحق الطاعه للمولی فی المرتبه السابقه والترخیص اذا کان جادا رافع لهذا الحق ومع ارتفاع هذا الحق ترتفع منجزیه هذا القطع، فان المعلق یرتفع بارتفاع المعلق علیه وجدانا، فمن اجل ذلک لا محذور فی الردع عن حجیه القطع بالترخیص الطریقی

ص: ۳۵۶

فإذن حکم العقل بمنجزیه القطع بما انه حکم تعلیقی فهو قابل للردع کحکمه بوجوب الاطاعه وقبح المعصیه وما شاکل ذلک، لا شبهه فی ان هذا الحکم العقلی حکم تعلیقی، معلق علی عدم اذن الشارع بترک الطاعه، فاذا رخص الشارع بترک الطاعه وارتکاب المعصیه ینتفی حکم العقل بالمنجزیه بانتفاء موضوعه .

فإذن حکم العقل بوجوب الطاعه وقبح المعصیه ومنجزیه القطع جمیعا احکام تعلیقیه، معلقه علی ثبوت حق الطاعه والمولویه للمولی فی المرتبه السابقه، فاذا رفع المولی یده عن حقه تنتفی هذه الاحکام بانتفاء موضوعها وبانتفاء المعلق علیها .

هذا کله فیما إذا کان الترخیص طریقیا، والقطع تعلق بحکم الزامی .

واما اذا کان الامر بالعکس، بان یکون القطع متعلقا بحکم ترخیصی کما اذا قطع المکلف بإباحه شرب هذا المائع من جهه اعتقاده بانه خل وان کان فی الواقع خمرا، و یکون الردع بحکم الزامی، کما اذا نهی المولی عن شرب هذا المائع، مع ان المکلف قاطع بجواز شربه، فهل هذا النهی جائز او غیر جائز ؟

فان کان هذا النهی نهیا نفسیا فلا یجوز ذلک لأنه یلزم اجتماع الضدین او اجتماع المثلین فی مرحله المبادی وهو مستحیل، وان

كان هـذا النهى نهيا طريقيا، فالظاهر انه لا يجوز مثل هـذا النهى، فان المكلف قاطع بجواز شـرب هذا المائع ولو من جهه اعتقاده بـانه خل وليس بخمر، ولكن الشارع نهى عن شـربه او اوجب شـربه ففى مثل ذلک قطعُ المكلف بالإباحه لا يكون منجزا ولا أثر له، باعتبار ان تنجيزه معلق على ثبوت حق الطاعه والمولويه فى المرتبه السابقه، واما اذا نهى المولى عن ذلک فهذا النهى اذا كان طريقيا فهو رافع لهذا الحكم أى للتنجيز .

ص: ٣٥٧

فإذن لا يمكن الجمع بينهما .

وذكرنـا ان للقطع تنجيز وتعـذير، فـان القطع اذا كان مطابقا للواقع فهو منجز واذا كان مخالفا للواقع فهو معـذر، فان حجيته بمعنى المنجزيه فهى معلقه على ثبوت حق الطـاعه والمولويه فى المرتبه السـابقه والاـ فلاـ اثر لحجيته، واما معـذريته ومؤمنيته أى حجيته بمعنى المؤمنيه والمعذريه فهى مطلقه وغير قابله للرفع الا بارتفاع موضوعه وهو القطع .

وذكرنـا ان حـق الطـاعه لم يثبت فى موارد الجهـل المركب، لاـن حق الطـاعه لاـ يعم موارد الجهـل المركب وانمـا الخلاـف بين الأصوليين فى موارد الشك والظن أى هل فى هـذه الموارد الثابت هو حق الطاعه للمولى او قاعـده قبح العقاب بلا بيان؟ واما فى موارد الجهـل المركب فلاـ يكون هنـا حق الطـاعه وحق المولويه والمفروض ان المكلف اذا كان معتقـدا بإباحه شـىء وكان فى الواقع حراما او واجبا فهو جاهل مركب وليس فى مورد الجهل المركب حق الطاعه للمولى، واما نهيه عن ارتكاب هذا الشىء أى العمـل بـالقطع فهو حكم الزامى وتنجيزه منوط بثبوت حق الطـاعه للمولى فى المرتبه السـابقه واما اذا لم يثبت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه فلا يكون منجزا فمنجزيه القطع منوطه بثبوت حق الطاعه .

فإذن منجزيه القطع معلقه على ثبوت حق الطاعه، واما معـذريته فهى مطلقه حتى فى موارد الجهل المركب وغير معلقه على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه .

هذا هو الفرق بين منجزيه القطع وبين معذريته .

فـاذا قطع بإبـاحه شـىء فلا يمكن الردع عنه بالنهى او بالإمر الا اذا كان هـذا الامر او النهى رافعا للقطع، وطالما يكون هـذا القطع موجـودا فمعـذريته موجـوده لاـن معـذريته مطلقه وغير معلقه على شـىء بينمـا منجزيته معلقه على ثبـوت حق الطـاعه للمولى فى المرتبه السابقه .

هذا كله فى الوجه الاول .

واما الوجه الثانى الذى ذكره من انه لا يمكن الردع عن حجيه القطع فان اراد بهذا الوجه (ان حجيه القطع ذاتيه) الذاتى المنطقى وهو الجنس والفصل فقد تقدم ان الحجيه امر زائد على القطع أى انها ليست عين القطع وصفه للقطع ومحموله عليه بالحمل الشائع وليس حمل الحجيه على القطع من حمل الشيء على نفسه، وان اراد بالذاتى ذاتى باب البرهان أى لوازم الذات كالزوجيه للأربعه وكالإمكان للمكن وما شاكل ذلك فيرد عليه ان حجيه القطع ليست ذاتيه بهذا المعنى، فان ذاتى باب البرهان يستحيل انفكاكه عن الذات وحجيه القطع ليست كذلك، فان القطع فى موارد الاحكام الترخيصيه ليس بحجه وكذلك فى الموضوعات الخارجيه التى لا اثر لها نعم هو حجه فى الاحكام الالزاميه ولكن حجيته معلقه على ثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه وليست مطلقه، نعم حجيته بمعنى معذريته ومؤمنيته مطلقه وليست معلقه على شيء ولكن مع ذلك ليست لازما لذات القطع كلزوم الزوجيه للأربعه، فان القطع فى الاحكام الترخيصيه المطلقه لا فى موارد الجهل المركب ليس بمنجز ولا معذر، واما فى موارد الاحكام الالزاميه فمنجزيته معلقه واما معذريته فهى مطلقه وليست معذريته معلقه على شيء كما تقدم .

هذا تمام كلامنا فى امكان الردع عن حجيه القطع وعدم امكانه .

والى هنا قد تبيّن انه لا مانع من الردع عن حجيه القطع.

التجرّى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرّى

الجهه الثالثه : فى التجرى

ويقع الكلام فيه فى جهات :

الجهه الأولى : إنَّ المكلف اذا قطع بحرمه شيء او بوجوب شيء اخر وخالف وارتكب الحرام وكان قطعه مطابقا للواقع فلا شبهه فى استحقاقه العقوبه والادانه كما انه اذا عمل بقطعه فلا شبهه فى استحقاقه المثوبه اذا كان القطع مطابقا للواقع سواء أ كان القطع بالحرمه او بالوجوب، واما اذا قطع بحرمه شيء لم يكن مطابقا للواقع كما اذا قطع بحرمه شرب هذا المائع باعتقاد انه خمر فى الواقع ولكن فى الواقع انه خل، او اعتقد وقطع بوجوب شيء كما اذا قطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مع انه فى الواقع غير واجب بل هو مستحب، ففى مثل ذلك اذا خالف قطعه وتجرأ على المولى وتمرد فهل يستحق الادانه والعقوبه او لا يستحقها ؟ كما انه لو وافق هذا القطع وعمل على طبقه فهل يستحق المثوبه باعتبار انه انقياد للمولى او لا يستحقها ؟

ص: ٣٥٩

هذا هو محل الكلام فى المقام، فهل هناك فرق بين العاصى والمتجرى فى استحقاق الادانه والعقوبه او لا يكون بينهما فرق ؟

ثم ان هـذا البحث لا يختص بالقطع، بل يجرى فى مطلق المنجز سواء اكان قطعا بالتكليف ام كان ظنا او احتمالا، فالمناط انما هو على المنجز سواء أكـان المنجز عقليـا كما فى القطع فان الحاكم بان القطع منجز هو العقل او احتمال التكليف فى اطراف الشـبهه المقرونه بـالعلم الاجمـالى فان المنجز فى كل طرف من اطراف التكليف هو احتماله باعتبار ان الاصل المؤمن لا يجرى و يسـقط اما من جهه المعارضه او انه فى نفسه لا يجرى، أى ان ادله الاصول المؤمنه فى نفسـها قاصـره عن شمول اطراف العلم الاجمالى، فعلاـ كلاـ التقـديرين الاـصول المؤمنه لاـ تجرى فى اطراف العلم الاجمـالى، فـإذن احتمـال التكليف منجز عقلا، أو كان المنجز شرعيا كما فى الامارات كمنجزيه اخبار الثقه بعد حجيتها، ومنجزيه ظواهر الآيات والروايات بعد حجيتها .

فـإذن بحث التجرى لاـ يختص بـالقطع بـل يجرى فى مطلق المنجز، فهـل مخـالفه مطلق المنجز وان لم يكن مطابقا للواقع توجب استحقاق العقوبه او لا توجب استحقاقها ؟

الجهه الثـانيه : لا شـبهه فى ان المكلف يسـتحق العقوبه على مخالفه القطع اذا كان مطابقا للواقع سواء كان القطع بالحرمه او كان القطع بالوجوب، وانما الكلام فى ان القطع اذا لم يكن مطابقا للواقع فهل يسـتحق العقوبه على المخالفه ام لا ؟ وبعباره اخرى هل المتجرى كالعاصى او لا ؟ فيه اقوال :

القول الاـول : مـا ذكره شـيخنا الانصـارى (قـده) من ان التجرى ليس بقبيـح، وانما هو كاشف عن خبث سـريره الفاعل، فاذا قطع بحرمه شـرب مـائع ومع ذلـك تجرى وشـرب عالما وملتفتا بانه حرام، فلا شـبهه فى ان هـذا العمل يكشف عن خبث باطنه وسوء سريرته، فالفعل المتجرى به ليس بقبيح فان فعل المتجرى به هو شـرب هذا المائع وشرب هذا المائع فى الواقع مباح وليس بقبيح، ولكن شربه يكشف عن سوء سريره الفاعل وخبث باطنه (١)

۱- [۱] فرائد الاصول، الانصارى، ص.

القول الثانی : ما أختاره المحقق النائینی (قده) من ان التجری قبیح ولا شبهه فی قبحه، ولکن قبحه فاعلی ولیس بفعلی، یعنی ان الفاعل شخص سیء وخبیث، واما الفعل المتجری به فهو لیس بقبیح، فان الفعل المتجری به بعنوانه الاولی مباح لأنه شرب للخل او شرب الماء سواء أکان مملوکا للشارب او مباحا، ولیس هنا عنوان ثانوی یعرض علی الفعل المتجری به ویوجب قبحه غیر تعلق القطع بحرمته، والقطع لیس من العناوین المقبحه .

فإذن التجری لا شبهه فی قبحه ولکن قبحه فاعلی ولیس بفعلی، فمن اجل ذلک لا یستحق المتجری العقوبه، فان الانسان لا یستحق العقوبه علی سوء سریرته، وقبح باطنه فانه خارج عن اختیاره وانما یستحق العقوبه علی الفعل الخارجی الصادر منه باختیاره وارادته او یستحق المثوبه علیه .

فإذن المتجری لیس کالعاصی، فان العاصی یستحق العقوبه لان الفعل الخارجی الذی اتی به مبغوض للمولی وهو منجز علی المکلف، فالمکلف قام بارتکابه ملتفتا وعالما بانه محرم او بانه واجب وقد قام بترکه، ولهذا یستحق الادانه والعقوبه، واما فی باب التجری فلا یرتکب الحرام لان ما فعله خارجا مباح، والمفروض ان المکلف لا یستحق العقوبه علی سوء سریرته وخبث باطنه، فمن اجل ذلک المتجری لیس کالعاصی (۱)

القول الثالث : ان المتجری یستحق الادانه والعقوبه کالعاصی ولا فرق بینهما (۲) ، فکما ان العاصی یستحق العقوبه فکذلک المتجری، وهذا القول هو الصحیح .

والوجه فی ذلک : ان المتجری قد تجرأ علی المولی عن علم وعمد، وقام بالطغیان علی المولی وانتهاک حرمته وتفویت حقه وخروجه عن ذل الرقیه وعن حدود العبودیه، وهذا من اظهر افراد الظلم، فان الطغیان علی المولی الحقیقی الذی هو خالقنا ورازقنا وجمیع ما فی ایدینا بیده تعالی وتقدس وانتهاک حرمته والتعدی علیه وتفویت حقه من أظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلک لا شبهه فی استحقاق العقوبه، فان ملاک استحقاق العقوبه هو تفویت حق الطاعه للمولی، فان للمولی حق الطاعه علی عباده فی المرتبه السابقه وتفویت هذا الحق وسلب المولی عن هذا الحق مصداق للظلم بل هو من أظهر افراد الظلم فمن اجل ذلک یستحق العقوبه والادانه، ولا فرق من هذه الناحیه بین المتجری والعاصی فان العاصی ایضا یستحق العقوبه علی تفویت حق المولی لا علی ارتکاب الفعل الواقعی او ترک الواجب فی الواقع او ارتکاب الحرام فی الواقع، وانما یستحق العقوبه علی تفویت حقه وانتهاک حرمه المولی والتعدی علیه والتجاوز علی حقه وسلبه عن حقه الذی هو معنی الظلم .

ص: ۳۶۱

۱- [۲] اجود التقریرات، الخوئی، ج۲،ص ۲۵.

۲- [۳] بحوث فی علم الاصول، الهاشمی، ج۴، ص ۳۶ – ۳۷.

فإذن ملاک استحقاق العقوبه والادانه فی العاصی والمتجری شیء واحد، اما مطابقه الواقع وعدم مطابقته فهو خارج عن اختیار المکلف بل هو امر اتفاقی، والذی هو بید المکلف هو تفویت حق المولی والتجری والتمرد علیه عالما وملتفتا والطغیان علی المولی وانتهاک حرمته، هذا هو ملاک استحقاق العقوبه والادانه سواء أ کان القطع مطابقا للواقع ام لم یکن، فلیس ملاک العقوبه ارتکاب الواقع المبغوض او ترک الواجب فی الواقع، بل ملاکه انتهاک حرمه المولی عالما وملتفتا ومن اجل ذلک یستحق العقوبه والادانه عند الشارع ویستحق الذم عند العقلاء .

ثم ان هنا تصوریین :

التصوّر الاول : ان موضوع حق الطاعه وحق المولویه الثابت علی العباد فی المرتبه السابقه هو التکلیف الواقعی الالزامی ومخالفته توجب العقوبه لأنها توجب تفویت هذا الحق وموافقته توجب المثوبه لأنها توجب ایصال صاحب الحق الی حقه، ولکن هذا التصوّر لا اساس له، اذ لا یمکن ان یکون التکلیف بوجوده الواقعی موضوعا لحق الطاعه الثابت للمولی علی العبد فی المرتبه السابقه والا لزم ان یکون المکلف مستحقا للعقوبه علی ترک التکلیف فی موارد الجهل المرکب ایضا، ولکن مرّ ان حق الطاعه لم یثبت فی موارد الجهل المرکب ولا یعمها، فالتکلیف بوجوده الواقعی لیس موضوعا لهذا الحق .

التصوّر الثانی : ان موضوع حق الطاعه الثابت للمولی علی العبد فی المرتبه السابقه الذی تفویته هو ملاک استحقاق العقوبه وادائه هو ملاک استحقاق المثوبه القطع بالتکلیف او ما یشبه القطع فی المنجزیه .

التجرّی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرّی

تحصّل مما ذکرنا، ان الصحیح هو ان المتجری یستحق الادانه والعقوبه کالعاصی ولا فرق بینهما من هذه الناحیه أی من ناحیه استحقاق العقوبه، فان ملاک استحقاق العقوبه هو تفویت حق الطاعه للمولی، فاذا قطع بحرمه شیء واقدم علی ارتکابه عالما ملتفتا الی انه حرام ومبغوض عند المولی وان المولی نهی عن ذلک مع هذا اقدم علی ارتکابه، فهو خروج عن آداب العبودیه وحدودها ورمز الرقیّه وانه طغی علی المولی وتمرد علیه وهتک حرمته وهو من أظهر مصادیق الحرمه وتفویت حق الطاعه للمولی، فان حق الطاعه للباری عزّ وجلّ ذاتی ولیس بجعلی بمعنی انه لا یحتاج الی دلیل، ولکن هذا الحق ثابت فی الموارد التی یکون قابلا للثبوت فیها، ولم یثبت هذا الحق فی موارد الاحکام الترخیصیّه، وکذلک لم یثبت فی موارد الجهل المرکب، وعدم الثبوت لیس قصورا من ناحیه هذا الحق، بل قصورا من ناحیه المورد، فالمورد غیر قابل لثبوت هذا الحق .

ص: ۳۶۲

فإذن لا شبهه فی انه هتک لحرمه المولی اذا اقدم علی ارتکاب ما علم انه حرام او انه واجب وان کان مخالفا للواقع، فان مخالفه الواقع وعدم المطابقه امر خارج عن قدره المکلف، وکون قطعه مطابقا للواقع او غیر مطابق فهو امر اتفاقی خارج عن قدره

المكلف، والـذى بيـده هو ارتكـاب المقطوع به فـانه باختيـاره، فاذا ارتكب مع قطعه بان المولى نهى عن ذلك فهو هتك لحرمه المولى ومن اظهر مصاديق الظلم، والعقل يستقل بالحكم باستحقاقه العقوبه والادانه على ذلك سواء أ كان قطعه مطابقا للواقع او لا، وهـذا ليس من جهه حرمه الفعل المتجرى به وإن استدلوا على حرمته بوجوه، منها الروايات وقاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وبالإجماع كما سيأتى بحثها، ولكن شىء من هذه الادله لا يدل على حرمه الفعل المتجرى به، والفعل المتجرى به ليس محرما بعنوان ثانوى، ولكن ارتكابه هتك لحرمه المولى وطغيان على المولى وتفويت لحقه، فمن جهه ذلك لا فرق بين ان يكون مـا قطع بحرمته مطابقـا للواقع ام كـان مخالفـا فعلى كلاـ التقـديرين ارتكـابه هتك لحرمه المولى ومن اجل ذلك يستحق العقوبه .

بيان ذلك : ان استحقاق العقوبه يتصور فى امرين :

الامر الاول : مخالفه التكليف الواقعى فهى موجبه لاستحقاق العقوبه وان لم تكن مطابقه للواقع، سواء أ كان عالما به او لم يكن .

وهذا الفرض غير صحيح، فان مخالفه التكليف فى الواقع مع عدم التفات المكلف اليه لا تكون موجبه لاستحقاق العقوبه سواء ا كانت مطابقه للواقع ام لم تكن .

الاـمر الثـانى : مخـالفه التكليف المعلوم (المقطوع به) سواء ا كـان قطعه بـالوجوب مطابقـا للواقع او لم يكن، وسواء ا كان قطعه بـالحرمه مطابقـا للواقع او لم يكن، فـان ارتكـابه هتـك لحرمه المولى وتفويت لحقه وهو حق الطـاعه، ومن اجـل ذلـك يستحق العقوبه، فـان استحقاق العقوبه على مخـالفه المولى لاـ يقـاس بسـائر الحقوق، فان حق الطاعه الثابت للمولى ليس كسائر الحقوق الثابته للإنسان، اذ الحقوق الثابته للإنسان لها واقع موضوعى فى الخارج، قـد يعلم بها الانسان وقـد يظن بها وقـد يشك، واما حق الطاعه فليس له واقع موضوعى غير استحقاق العقوبه قـد يعلم الانسان به وقد يظن به وقد يشك، ولهذا لا يكون حق الطاعه ثابتا فى موارد الجهـل المركب، فـاذا خالف المولى استحق العقوبه سواء كانت مخالفته مطابقه للواقع او لم تكن، فاذا فرضـنا انه قطع بحرمه شـىء ولم يكن فى الواقع حراما فانه اذا اقـدم على ارتكابه فهو تجرٍ منه وتمرد وهتك لحرمه المولى ومن أظهر مصاديق الظلم فيستحق العقوبه عليه وان لم يكن قطعه مطابقا للواقع، فاستحقاق العقوبه انما هو على هتك المولى وتفويت حق الطاعه له عالما ملتفتا لا على ارتكاب الواقع .

ص: ٣٦٣

فالنتيجه ان منشأ استحقاق العقوبه هو القطع بالتكليف الذاتي وهو صوره التكليف فى الذهن واحرازه، فان صوره التكليف فى عالم الذهن هو المحرك والداعى للمكلف، فاذا خالف المكلف ولم يمتثل هذه الصوره وان لم تكن مطابقه للواقع فقد تمرد على المولى وخالف المولى وهتك حرمته اذ التجرى على المولى هتك لحرمته وطغيان عليه ومن أظهر مصاديق الظلم بل من أظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يحكم العقل باستحقاقه العقوبه .

فإذن لا فرق فى استحقاق العقوبه بين ان يكون قطعه مطابقا للواقع او لا يكون مطابقا، فان ملاك استحقاق العقوبه هو هتك حرمه المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعه، وتفويت هذا الحق ليس منوطا بمطابقه القطع للواقع اذ ان فوات هذا الحق موجب لصدق الطغيان والهتك والظلم لحق المولى وبذلك يكون مستحقا للعقوبه .

ولكن قد يقال كما قيل : ان لازم ذلك ان فى صوره مطابقه الواقع يستحق عقوبتين، احداهما العقوبه على التجرى والتمرد والطغيان، والاخرى العقوبه على ارتكاب الواقع، فاذا كان القطع مطابقا للواقع وفرضنا ان المكلف قطع بحرمه شرب هذا الاناء وكان قطعه مطابقا للواقع وفى الواقع شربه حرام لأنه خمر، فعندئذٍ لازم ذلك انه يستحق عقوبتين، عقوبه على تجريه وعقوبه على ارتكاب الحرام فى الواقع فانه شرب للخمر، ولازم ذلك انه فى موارد العصيان الحقيقى يستحق عقوبتين عقوبه على التجرى وعقوبه على مخالفه الواقع وهو مما لا يمكن الالتزام به .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

كان الكلام فى استحقاق المتجرى للعقوبه وعدمه، وقلنا ان فيه اقوال كان ثالثها انه مستحق للعقوبه والادانه كالعاصى ولا فرق بينهما من هذه الناحيه .

ص: ۳۶۴

بيان ذلك :-

ان فى المسأله ثلاثه فروض :

الفرض الاول : ان ملاك استحقاق الادانه والعقوبه ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، وذكرنا ان ثبوت هذا الحق ذاتى للمولى الحقيقى فلا يحتاج الى دليل، فإذن موضوع هذا الحق نفس التكليف المولوى بوجوده الواقعى .

الفرض الثانى : ان موضوع هذا الحق القطع بالتكليف المولوى، واحرازه بمنجز شرعى او عقلى .

الفرض الثالث : ان موضوع هذا الحق مركب من الواقع والقطع بالتكليف، فالقطع بالتكليف واحرازه جزء الموضوع وجزؤه الاخر هو الواقع، فالموضوع مركب منهما .

أمـا الفرض الاـول ، فلاـزمه ان لاـحق فى موارد التجرى، لان فى موارد التجرى لا وجود للتكليف المولوى الواقعى، فيكون هـذا الحق منتفى بانتفاء موضوعه .

ولكن، هـذا الفرض ساقـط ولاـ واقع موضوعى له، والاـ كان لازمه ان المكلف يسـتحق الادانه والعقوبه على مخالفه التكليف فى الواقع وان لم يكن منجزا، وهـذا ممـا لاـ يمكن المساعـده عليه، فـان التكليف اذا لم يكن منجزا لاـ أثر له، فـالعقوبه انما هى على مخـالفه التكليف المنجز، وامـا اذا لم يكن منجزا كمـا فى موارد الجهـل المركب فلاـ يسـتحق المكلف العقوبه على مخـالفته، بل يمكن على هذا انه يستحق العقوبه على مخالفه التكليف بوجوده الواقعى وان كان المكلف قاطعا بعدم التكليف، ولكن التكليف فى الواقع موجود، وهو خالف هذا التكليف، فلازمه استحقاق العقوبه وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به .

فإذن هذا الفرض ساقط ولا واقع موضوعى له، فلا شبهه فى ان موضوع هذا الحق ليس التكليف المولوى بوجوده الواقعى .

وأما الفرض الثانى ، وهو ان موضوع هذا الحق القطع بالتكليف المولوى واحرازه بمجز عقلى او شـرعى، والاحراز تمام الموضوع لهذا الحق من دون أى دخل للواقع، فان التكليف اذا كان محرزا فلا محاله يحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه على مخالفته، كما اذا قطع المكلف بان شـرب هـذا المائع حرام بتخيل انه خمر وكان فى الواقع غير حرام، فعندئـذٍ اذا اقدم باختياره على شـرب هـذا المائع عالما عامـدا، فلا شـبهه فى انه تمرد على المولى وخارج عن آداب العبوديه وحـدودها وعن زى الرقيّه وتفويت لحقه وهو حق الطاعه وهـذا من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يسـتحق العقوبه والادانه على الظلم والتعـدى على حق المولى بحكم العقـل، ولاـ فرق بين العاصـى والمتجرى من هـذه النـاحيه، كما ان المتجرى قام بهتك حرمه المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه والمفروض ان تفويت حق المولى مصداق للظلم، فان معنى الظلم سـلب ذى الحق عن حقه، فسـلب المولى حقه من اظهر مصـاديق الظلم، فلاـ محـاله يسـتقل العقـل باسـتحقاقه للعقوبه والاـدانه، وكـذلك الحال فى العاصـى فانه اذا اقـدم على ارتكاب حرام او ترك واجب فقـد خرج عن حدود العبوديه وقام بهتك حرمه المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو من أظهر مصاديق الظلم، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

وحق الطاعه ليس كسائر الحقوق، فان سائر الحقوق لها واقع محفوظ قد يعلم بها الانسان وقد يجهل بها، فالعلم والظن والشک طريق اليها، واما حق الطاعه فلا واقع موضوعی له محفوظ کی يعلم به او يجهل، بل هو متقوم ذاتا وحقيقه بالقطع، ولهذا لا يكون هذا الحق ثابتا فی موارد الجهل المركب وموارد الاحكام الترخيصيه، فلا واقع محفوظ لهذا الحق قد يقطع المكلف به وقد يجهل بحيث يكون العلم طريقا اليه، فانه ليس له واقع غير طاعه العبد للمولی لان حق الطاعه عباره عن طاعه العبد للمولی، ومخالفه العبد للمولی ظلم وطاعته عدل، فإذن حق الطاعه عباره عن طاعه العبد للمولی، وطاعه العبد للمولی متقوّمه بالقطع بالتكليف واحرازه بمنجز شرعی او عقلی والا فلا واقع له، فاذا قطع بالتكليف فهو محرک للمكلف لان المحرک للمكلف هو القطع الذاتی وهو صوره التكليف فی ذهن الانسان، فان صوره التكليف فی ذهن الانسان هی المحركه للعمل الخارجی لا المطابقه للواقع، فإذن موضوع هذا الحق القطع الذاتی وهو صوره القطع بالتكليف فی الذهن واحرازه فی الذهن بمنجز عقلی او شرعی، فمن هذه الناحيه لا فرق بين العاصی والمتجری .

ولكن قد يقال كما قيل، ان لازم ذلک ان العاصی يستحق عقوبتين، عقوبه علی التجری وعقوبه علی ارتكاب الواقع اذا كان فی الواقع حراما او تفويت الواقع اذا كان الواقع واجبا، وهذا خلاف الضروره والوجدان، فان العاصی لا يستحق الا عقوبه واحده ولا يستحق عقوبتين احداهما علی التجری والاخری علی مخالفه الواقع .

والجواب عن ذلک :

ان العاصی يشترک مع المتجری فی ملاک استحقاق العقاب وهو تفويت حق الطاعه، فان تفويت حق الطاعه كما هو فی العاصی كذلک هو فی المتجری، والفرق بينهما فی نقطه اخری وهی ان قطع العاصی مطابق للواقع وقطع المتجری غير مطابق للواقع، ومطابقه القطع للواقع وعدمه امر اتفاقی وامر تصادفی وخارج عن اختيار المكلف، فان مطابقه القطع للواقع ليست باختيار المكلف، فإذن لا معنی لاستحقاق العقوبه علی مطابقه القطع للواقع .

ص: ۳۶۶

ودعوى ان القطع اذا كان مطابقا للواقع فهو يؤدى الى ارتكاب مفسده ملزمه اذ المكلف اذا قطع بحرمه شرب هذا المائع بتخيل انه خمر وفرضنا ان قطعه مطابق للواقع فانه لو شرب هذا الخمر فمضافا الى انه قام بهتك حرمه المولى وتفويت حقه فهو قد ارتكب مفسده ملزمه وهو شرب الخمر الذى هو مبغوض للمولى ويستحق عليه العقوبه، هذه الدعوى فاسده لا واقع موضوعى لها، فان تنجز حرمه شرب الخمر بالقطع المطابق للواقع وتنجز المفسده الملزمه من جهه القطع المطابق للواقع هذا التنجز هو ملاك تفويت حق الطاعه، ولا فرق بين ان يكون التنجز واقعيا او اعتقاديا فعلا كلا التقديرين تنجز التكليف وان كان اعتقاديا كما فى المتجرى فهو منشأ لتفويت حق الطاعه، اذ لا واقع موضوعى لحق الطاعه الا طاعه العبد للمولى ومخالفته للمولى فاذا خالف المولى فقد فوت حقه واذا فوّت حق المولى فهو ظلم ومستحق للعقوبه، ولا فرق بين ان يكون منشأ تفويت حق المولى التنجز الاعتقادى او التنجز الواقعى، اما نفس ارتكاب المفسده فلا يوجب استحقاق العقوبه، والموجب لاستحقاق العقوبه هو التنجز والتنجز هو الملاك فى تفويت حق المولى والذى هو أظهر مصاديق الظلم فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

فإذن لا فرق بين العاصى والمتجرى فكما ان العاصى يستحق الادانه والعقوبه على تفويت حق المولى فكذلك المتجرى يستحق الادانه والعقوبه على تفويت حق المولى وهو حق الطاعه لأنه لم يطع المولى وخالفه .

التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجرى

تحصّل مما ذكرنا، ان القطع بالتكليف واحرازه بمنجز شرعى كالأمارات او عقلى كالقطع موضوع لحق الطاعه للمولى على العبد، فان ملاك استحقاق الادانه والعقوبه هو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، وذكرنا ان ثبوت هذا الحق ذاتى ولا يحتاج الى أى دليل وهذا هو ملاك استحقاق الادانه والعقوبه، وتمام الموضوع لهذا الحق هو احراز التكليف سواء أ كان مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا .

ص: ٣٦٧

وعلى هذا، فلا فرق بين العاصى والمتجرى فان ملاك العقاب فى العاصى والمتجرى شىء واحد وهو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبد فى المرتبه السابقه، والمفروض ان موضوع هذا الحق هو احراز التكليف بمنجز شرعى او عقلى .

نعم الفرق بينهما من جهات اخرى :

الاولى : ان قطع العاصى مطابق للواقع وقطع المتجرى غير مطابق للواقع، ولكن مطابقه الواقع وعدمها أمر اتفاقى وتصادفى وخارج عن اختيار المكلف، فلا يمكن ان يكون دخيلا فى استحقاق الادانه والعقوبه لان موضوع حكم العقل بالإدانه والعقوبه هو الظلم، والظلم هو عباره عن تفويت حق المولى.

الثانيه : ان العاصى مرتكب للحرام فى الواقع او تارك للواجب فى الواقع واما المتجرى فهو لا يرتكب الحرام فى الواقع ولا يترك

الواجب كذلك .

ولكن، ارتكـاب الحرام فى الواقع فى نفسه لا يكون ملاك لاستحقاق الادانه والعقوبه، لان الـذى هو ملاك استحقاق الادانه والعقوبه هو تفويت حق الاطـاعه الثابت للمولى على العبـد، وموضوع حكم العقل بـذلك هو تنجز التكليف أى تنجز الحرمه لان الحرمه لم توجد فى الواقع لإنها امر اعتبارى لا واقع لها فى الخارج وانما هى موجوده فى عالم الاعتبار والذهن، وتنجز الحرمه هو الموضوع لحق الطاعه سواء أ كان تنجزها بالقطع او كان بالأمارات .

واما ارتكاب الحرام فى الخارج فليس هو فى نفسه ملاك لاستحقاق العقوبه والادانه .

الثالثه : ان الفرق بين العاصى والمتجرى انما هو فى ان العاصى يرتكب مفسده ملزمه فى الواقع او يترك مصلحه ملزمه فى الواقع، واما المتجرى فلا يرتكب مفسده ملزمه فى الواقع ولا يترك مصلحه ملزمه كذلك .

ص: ۳۶۸

ولكن ارتكـاب المفسـده الملزمه ليس ملاكـا لحكم العقل باسـتحقاق العقوبه والادانه، لان ملاك حكم العقل انما هو الظلم أي سلب الحق عن ذى الحق وموضوعه تنجز التكليف بمنجز أى تنجز المفسـده الملزمه او المصـلحه الملزمه، واما ارتكاب المفسـده فى الواقع فليس هو ملاك لاستحقاق العقوبه والادانه وكذا تفويت المصلحه الملزمه فى الواقع .

فالنتيجه انه لا فرق فى اسـتحقاق الادانه والعقوبه بين العاصـى والمتجرى، لان ملاكها هو ثبوت حق الطاعه للمولى على العبـد فى المرتبه السابقه، وموضوع هذا الحق هو احراز التكليف وتنجزه بمنجز عقلى كالقطع او منجز شرعى كالأمارات الشرعيه .

وامـا اذا كـان الموضـوع لحـق الطـاعه مركبـا -كمـا هـو الفرض الثـالث فى المقـام – من القطـع بـالتكليف والواقع، فـالواقع جزء الموضوع واحراز التكليف بمنجز عقلى او شرعى هو الجزء الاخر، فهل هذا ممكن او ليس بممكن ؟

والكلام تـاره يقع فى امكـان ذلـك واخرى فى انه هل يترتب على القول بالفرض الثانى والثالث اثر عملى فى مقام الاثبات او لا يـترتب عليهمـا اثر عملى، أى لا فرق بين ان يكـون موضـوع حـق الطـاعه هـو احراز التكليـف وبين ان يكـون الاحراز هـو جزء الموضوع والجزء الاخر الواقع، فهل هناك فرق بينهما فى مقام الاثبات ؟ وهل يترتب اثر عملى على هذين الفرضـين او لا يترتب ؟

امـا فى مقـام الاثبـات، فالظـاهر ان هـذا الفرض غير ممكن، اذ لا يمكن ان يكون موضوع حق الطـاعه مركبـا من احراز التكليف وتنجزه والواقع، فـان الواقع ليس له أى دخـل فى هـذا الحق اصـلا لا جزءا ولا شـرطا، ولا معنى لان يكون الموضوع مركبا من جزئيين واحـدهما لا دخـل له فى حكم الموضوع اصـلا، فـالواقع بما هو واقع لا يكون له أى دخل فى حق الطاعه الثابت للمولى على العبـد فى المرتبه السابقه، فان الدخيل فى هذا الحق انما هو احراز التكليف وتنجزه والواقع بما هو واقع لا اثر له بالنسـبه اليه، ومع الاغمـاض عن ذلـك وتسـليم ان الموضوع مركب فى مقام الثبوت، فهل يكون فرق فى مقام الاثبات بين الفرض الثانى وهو ان احراز التكليـف وتنجزه تمـام الموضـوع لحق الطـاعه وبين الفرض الثـالث الـذى يكون احراز التكليف وتنجزه جزء الموضوع لحق الطاعه او لا يكون ؟

وهنا قولان :

القول الاول : انه لا فرق بينهما فى مقام الاثبات، فان الاقدام على الظلم ظلم وقبيح ومستحق للإدانه والعقوبه وان لم يكن ظلما فى الواقع وانما هو تخيّل الظلم وتصوره فقط من دون ان يكون له واقع موضوعى، ومع ذلك العقل يحكم بالقبح والادانه والعقوبه، كما اذا قطع المكلف بحرمه مائع بتخيل انه خمر ولا يكون قطعه مطابقا للواقع، ففى هذا المورد لا يكون هنا حق الطاعه لان موضوع حق الطاعه مركب من احراز التكليف وتنجزه والواقع، والمفروض ان الواقع غير متحقق، فأحد جزئى الموضوع محرز والجزء الاخر غير محرز وغير موجود، فإذن لم يثبت حق الطاعه للمولى فى الموارد التى يكون قطع المكلف بالتكليف خلاف الواقع، ولكنه تخيل ان هذا الحق ثابت باعتبار ان القاطع لا يتوهم فى ان قطعه غير مطابق للواقع، بل لا يشك فى ادنى فرد للشك بان قطعه غير مطابق للواقع، بل هو يرى الواقع بقطعه .

فإذن هو يرى ان حق الطاعه ثابت بثبوت موضوعه، ولكن ثبوته خيالى وتصورى لا واقعى .

فهل الاقدام على شرب هذا المائع الذى هو تفويت للحق الخيالى ويترتب عليه الظلم الخيالى يكون موضوعا لحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه او لا يكون موضوعا لحكم العقل ؟

فإن قلنا بان الاقدام على الظلم الخيالى ظلم، فاذا كان ظلما تحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الذم والادانه والعقوبه، واما اذا قلنا بان الاقدام على الظلم الخيالى ليس بظلم فعندئذٍ لا يتحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، فلو فرضنا ان شخصا يعتقد بولايه ابيه عليه حتى بعد البلوغ ويجب عليه اطاعته فهذا الثبوت ثبوت خيالى وليس له واقع موضوعى ففى مثل ذلك اذا خالف ابيه فهل تكون هذه المخالفه ظلم وتفويت لحق ابوه الذى هو مصداق للظلم او انه ليس كذلك .

فإن قلنا ان الاقدام على الظلم الخيالى ظلم فلا محاله يحكم العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، وان قلنا انه ليس بظلم فلا يتحقق موضوع حكم العقل .

وعلى الاول لا تظهر ثمره فى مقام الاثبات بين الفرض الثانى والفرض الثالث، فعلى كلا الفرضين العبد يرى نفسه انه هتك حرمه المولى وفوّت حقه حق الطاعه وهو من اظهر مصاديق الظلم .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الكلام فى الفرض الثالث وهو ما اذا كان موضوع حق الطاعه مركبا من الواقع واحرازه سواء أ كان احرازه بمنجز عقلى كالقطع او شرعى كالأمارات الشرعيه، وعلى هذا الفرض لا يكون حق الطاعه ثابتا فى موارد التجرى، بينما هو ثابت فى موارد العصيان فقط، وذكرنا ان هذا الفرض لا يمكن المساعده عليه، فان الواقع بما هو لا يمكن ان يكون مؤثرا فى هذا الحق، فان هذا الحق متقوم بإحراز التكليف سواء أ كان احرازه بمنجز عقلى او شرعى، واما الواقع بوجوده الواقعى فلا دخل ولا تأثير له فى هذا الحق ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الفرض صحيح، فهل يمكن الحكم باستحقاق المتجرى العقاب مع ان حق الطاعه لم يثبت فى موارده او لا يمكن ذلك ؟ فان الثابت هو حق الطاعه الخياليه واما حق الطاعه واقعا فهو غير ثابت من جهه عدم ثبوت موضوعه المركب من الواقع واحرازه، فاذا فرضنا ان المكلف قطع بحرمه شيء كحرمه شرب هذا المائع وكان قطعه غير مطابق للواقع ففى هذا المورد ليس للمولى حق الطاعه على العبد، فان حق الطاعه للمولى على العبد انما هو ثابت فى موارد العصيان فقط أى فى موارد كون القطع مطابقا للواقع واما اذا كان مخالفا للواقع فلم يثبت هذا الحق ولكن القاطع يرى ثبوت هذا الحق، فإذن هذا الحق ثابتا باعتقاد القاطع وتخيله لا فى الواقع وان تفويته ظلم باعتقاد القاطع وليس بظلم واقعا، فهل يستحق العقوبه على تفويت الحق الاعتقادى اذا لم يكن ثابتا فى الواقع او لا يستحق العقوبه عليه وانما يستحق الذم عند العقلاء لا العقوبه عند الشارع وانما اقدامه على ارتكاب هذا الفعل يكشف عن عدم مبالاته بالدين وانه رجل خبيث ؟

ص: ۳۷۱

فيه قولان :

ذهب بعض المحققين (قده) الى القول الاول، وانه لا فرق فى استحقاق العقوبه بين مخالفه الحق الواقعى ومخالفه الحق الاعتقادى التخيّلى وان لم يكن فى الواقع حق، فكما ان تفويت الحق الواقعى ظلم بل من أظهر افراد الظلم والعقل مستقل باستحقاقه للعقوبه والادانه لان الموضوع لحكم العقل بالعقوبه والادانه انما هو الظلم، فكذلك تفويت الحق الاعتقادى التخيّلى بنظر القاطع، فاذا كان ظلما كان العقل مستقلا باستحقاقه العقوبه، فهو مستحق للذم عند العقلاء ومستحق للعقوبه عند الشارع وان لم يفوت حق الشارع فى الواقع أى وان لم يكن ظالما واقعا وانما هو ظالما تخيّلا واعتقادا وهذا نظير ما اذا قطع زيد بان عمرو مولاه وانه عبده وتجب عليه اطاعته وتحرم عليه مخالفته، فان اطاعته عدل ومخالفته ظلم وموجب لاستحقاق العقوبه، فعندئذٍ اذا

خالف زيد اوامر عمرو ونواهيه يصدق عليه انه تمرد على مولاه وطغى وخرج عن آداب العبوديه وفوّت حقه وهذا ظلم، واذا كان ظلما كان العقل مستقلا باستحقاقه العقوبه والادانه مع انه فى الواقع ليس مولى لعمرو وزيد ليس عبدا له فى الواقع، فالعقل لا يفرق بين كون الظلم واقعيا وكونه اعتقاديا وتخيّليا، فانه على كلا التقديرين يكون موضوعا لحكم العقل ومنشأ لحكم العقل باستحقاق العقوبه والادانه .

هكذا ذكره بعض المحققين (قده) (۱) (۲)

ولكن الصحيح هو التفصيل فى المقام

فان ملاك استحقاق العقوبه والادانه انما هو فى ثبوت حق المولى على العبد فى المرتبه السابقه، اذ ثبوت هذا الحق هو المنشأ لاستحقاق العقوبه والادانه وتفويته ظلم وهو موضوع لحكم العقل بالإدانه والعقوبه، واما اذا كان حق الطاعه خياليا فلا يترتب عليه هذا الأثر، وكذا لو كان الظلم ظلما خياليا وفى الواقع ليس هناك ظلم، فالظلم الخيالى والحق الخيالى انما يوجب استحقاق الذم عند العقلاء، وان هذا الرجل اذا اقدم على ارتكاب حرام باعتقاده وهو ليس بحرام فى الواقع او ترك واجب باعتقاده وهو ليس بواجب فى الواقع فهو مذموم عند العقلاء، واما استحقاق العقوبه عند الشارع ودخوله فى النار فملاكه ثبوت الحق واقعا وتفويت هذا الحق من أظهر افراد الظلم وحينئذٍ يستقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه على ذلك، واما اذا كان ثبوت الحق خياليا ولم يكن للمولى حق الطاعه على العبد فبطبيعه الحال لا يكون تفويته ظلما واقعا بل هو ظلم خيالى ولا أثر للظلم الخيالى من هذه الناحيه أي بالنسبه الى استحقاق العقوبه عند الشارع .

ص: ۳۷۲

۱- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج۴، ص۳۶.

۲- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج۴، ص۳۷.

فالنتيجه ان ثبوت الحق اعتقادا وتخيّلا انما يوجب استحقاق الذم عند العقلاء، وان الاقدام على ذلك يكشف عن عدم مبالاته بالدين، واما استحقاق العقوبه ودخوله فى النار فهو بحاجه الى مؤنه اكثر وهو كون الحق ثابتا واقعا وكون تفويته ظلما واقعا.

وعلى هذا فالصحيح فى المقام هو التفصيل .

فاذا فرضنا ان موضوع حق الطاعه مركب من الواقع واحرازه فلا يثبت هذا الحق فى موارد التجرى ولا يستحق المتجرى العقوبه وانما يستحق الذم عند العقلاء، وان اقدامه على الفعل الذى يعتقد انه حرام او اقدامه على ترك فعل يعتقد انه واجب مع انه فى الواقع ليس بواجب يكشف عن انه رجل مذموم وعدم مبالاته بالدين وخبثه كما ذكره شيخنا الانصارى (قده) (١)

ولكن هذا الفرض غير صحيح

فالنتيجه ان الصحيح من هذه الفروض هو الفرض الثانى، وان احراز التكليف تمام الموضوع لحق الطاعه ولا دخل للواقع فيه اصلا .

فإذن لا يمكن المساعده على الفرض الاول ولا على الفرض الثالث .

وعلى هذا فلا فرق بين المتجرى والعاصى .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الانصارى (قده) من ان التجرى ليس بقبيح وانما يكشف عن خبث باطن الفاعل وسوء سريرته، لا يمكن المساعده عليه، اذ قد ظهر مما مر سابقا انه لا شبهه فى قبح التجرى حتى لو قلنا ان موضوع حق الطاعه مركب من الواقع واحرازه، ولا شبهه فى قبح الفعل المتجرى به، كما انه ظهر مما مرّ انه لا وجه لما ذكره المحقق النائينى (قده) (٢) من ان التجرى قبيح ولكن قبحه فاعلى لا فعلى أى ان الفعل المتجرى به ليس بقبيح والقبيح انما هو الفاعل .

ص: ٣٧٣

١- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ج١، ص٣٩ .

٢- اجود التقريرات، السيد ابوالقاسم الخوئى، ج٢، ص٢٥.

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

الی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجه وهی انه لا فرق بین العاصی والمتجری فکما ان العاصی یستحق العقوبه کذلک المتجری، أی ان ملاک استحقاق العقوبه فی کلیهما واحد، وهو ثبوت حق الطاعه للمولی، فکما ان العاصی یفوت هذا الحق فکذلک المتجری، وفوت الحق ظلم واذا کان کذلک استقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه، وذکرنا ان العاصی والمتجری شریک فی ان احراز التکلیف بمنجز شرعی او عقلی هو تمام الموضوع لحق الطاعه، واما الفرق بینها فی نقاط اخری فقد ذکرنا انه لا صله لها فی ملاک استحقاق العقوبه، فمن اجل ذلک هذا القول هو الصحیح دون القول الاول الذی یقول ان موضوع حق الطاعه هو التکلیف الواقعی بوجوده الواقعی ودون القول الثالث الذی یری ان موضوع حق الطاعه مرکب من الواقع واحرازه، فکلا القولین لا واقع موضوعی لهما .

ومن هنا یظهر ان ما ذکره شیخنا الانصاری (قده) من ان التجری لا یکون قبیحا غایه الامر انه یکشف عن سوء سریره الفاعل وعدم مبالاته بالدین وخبث باطنه ومن الواضح انه لا عقاب علی سوء السریره وخبث الباطن مالم یظهر فی الخارج، فان الله تعالی لا یعاقب علی الصفات النفسانیه کسوء السریره وخبث الباطن طالما لم یصدر منه اثرها فی الخارج، فان العقاب انما هو علی العمل الخارجی لا علی الصفات النفسانیه، فإذن لا یستحق المتجری العقوبه ولا قبح للفعل المتجری به .

ولکن ظهر مما ذکرنا، ان الامر لیس کذلک حیث لا شبهه فی قبح التجری وانه امر وجدانی وضروری .

ص: ۳۷۴

واما ما ذکره المحقق النائینی (قده) من ان التجری قبیح لکن قبحه فاعلی ولیس بفعلی فان اراد بالقبح الفاعلی ان التجری یکشف عن ان الفاعل مذموم ویکشف عن سوء سریرته وعدم مبالاته بالدین، فهو عین ما ذکره شیخنا الانصاری (قده) ولیس شیئا اخر ویرد علیه ما یرد علی الشیخ (قده)، وان اراد من ذلک ان الفعل المتجری به قبیح لا بنفسه بل هو قبیح من جهه اضافته الی الفاعل، ومع قطع النظر عن اضافته الی الفاعل فلا یکون الفعل المتجری به قبیحا لان شرب الماء المباح لیس قبیحا فی نفسه وانما هو قبیح من جهه اضافته الی الفاعل فان الفاعل یشربه بعنوان انه خمر حرام، فإذن قبح الفعل المتجری به لیس بنفسه وانما هو جهه اضافته الی الفاعل، فمن اجل ذلک سمی قبح التجری بالقبح الفاعلی لا بالقبح الفعلی، ان اراد ذلک فیرد علیه :

اولا : ان اتصاف الفعل بالحسن والقبح لیس علی منوال واحد، فتاره یکون اتصاف الفعل بالحسن والقبح ذاتیا، فالظلم یتصف بالقبح مطلقا وبالذات ومن أی شخص صدر والعدل یتصف بالحسن متی تحقق و یستحیل انفکاک الحسن عن العدل فطالما یصدق عنوان العدل فهو حسن الا ان یزول هذا العنوان وکذلک الظلم فانه یستحیل انفکاک القبح عنه لان ثبوت القبح له ذاتی الا ان یزول هذا العنوان، فانه یزول بزوال موضوعه فطالما یصدق علیه عنوان الظلم یصدق القبح، فلا یمکن انفکاک الحسن عن العدل وانفکاک القبح عن الظلم لانهما ذاتیان لهما، ولهذا یعبر عن ذلک بان الظلم عله تامه لاتصاف الفعل بالقبح، والعدل عله

تامه لاتصاف الفعل بالحسن .

واخرى يكون الفعل مقتضيا للحسن والقبح لا عله تامه لهما كالصدق والكذب، فان الصدق قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكذلك الكذب قد يكون حسنا بعنوان ثانوى كما اذا كان الكذب لإنقاذ مؤمن او لإنقاذ عرضه او ماله، فان هذا الكذب حسن وليس بقبيح، وقد يكون الصدق قبيحا كما اذا كان الصدق موجبا لهلاك شخص او لإتلاف ماله او ما شاكل ذلك .

فإذن يتغير الحسن والقبح بعروض عنوان ثانوى على الفعل، واما الصدق فى نفسه فهو حسن والكذب فى نفسه قبيح .

وثالثه الفعل فى نفسه وعنوانه لا ـ يقتضى الحسن ولا يقتضى القبح كشرب الماء المباح او الماء المملوك له، فانه فى نفسه لا يقتضى ان يكون حسنا ولا يقتضى ان يكون قبيحا فالمقتضى للحسن والقبح غير موجود فيه، ولكن قد يكون حسنا بواسطه عنوان اخر كضرب اليتيم اذا كان بعنوان التأديب فهو حسن، واما اذا كان بعنوان ______ فهو قبيح، وكذا شرب الماء فانه حسن اذا كان بعنوان امداد قوته واستعداده لعمل الخير واما اذا كان بعنوان استعداده لعمل الشر فهو قبيح، فالفعل فى نفسه لا يقتضى الحسن ولا يقتضى القبح، فاتصافه بالحسن انما هو بعنوان اخر فاذا صدر من الفاعل بداعى حسن فهو يتصف بالحسن واذا صدر من الفاعل بداعى قبيح فهو يتصف بالقبح، وقد تقدم ان الحسن والقبح امران واقعيان وثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل كالمصلحه والمفسده غايه الامر ان موضوع المصلحه والمفسده ذات الفعل، واما الحسن فهو صفه للفعل من جهه اضافته الى الفاعل لا ـ فى نفسه، والقبح صفه للفعل من جهه اضافته الى الفاعل، فالفعل المتجرى به بعنوانه ليس بحسن ولا قبيح ولكن اذا صدر من المتجرى يتصف بالقبح، فاتصافه بالقبح من جهه صدوره من الفاعل، ولكن مع ذلك الحسن صفه للفعل وليس صفه للفاعل والقبح صفه للفعل وليس صفه للفاعل، وصدوره من الفاعل جهه تعليليه وليس جهه تقييديه أى سبب لاتصاف الفعل بالقبح او الحسن .

فإذن الحسن والقبح من هذه الناحيه ليس كالمصلحه والمفسده، فان الموضوع للمصلحه والمفسده ذات الفعل بقطع النظر عن صدوره من الفاعل، بخلاف الحسن والقبح فان موضوعهما الفعل الصادر من الفاعل، فاذا صدر من الفاعل بداعى حسن فهو يتصف بالحسن واذا صدر من الفاعل بداعى قبيح فهو يتصف بالقبح، فصدوره من الفاعل يختلف باختلاف الموارد فتاره يصدر بعنوان حسن واخرى يصدر بعنوان قبيح، فاتصاف الفعل بالحسن والقبح من هذه الناحيه، ولكن الحسن صفه للفعل وليس صفه للفاعل وكذلك القبح، غايه الامر صدوره من الفاعل جهه تعليليه وليس جهه تقييديه، وايضا الحسن والقبح يختلفان عن المصلحه والمفسده فان الحسن بنفسه يقتضى الجرى العملى على طبقه، والقبح بنفسه يقتضى عدم الجرى العملى على طبقه، فان الحسن ما ينبغى ان يقع فى الخارج والقبح ما لا ينبغى ان يقع فى الخارج، واما المصلحه والمفسده فهما ليستا كذلك، فان المصلحه بنفسها لا تقتضى الجرى العملى على طبقها الا اذا جعل الوجوب على طبقها، والمفسده بنفسها لا تقتضى الجرى العملى على عدمها فى الخارج الا اذا جعل الحرمه على طبقها .

فمن اجل ذلك يكون ادراك العقل الحسن والقبح من العقل العملى واما ادراكه المصلحه والمفسده فمن العقل النظرى،فادراك الحسن عقل عملى من جهه ان معنى الحسن هو ما ينبغى ان يقع فى الخارج ومعنى القبح ما لا ينبغى ان يقع فى الخارج، فمن اجل ذلك يكون ادراكه من العقل العملى وليس من العقل النظرى .

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) من ان حسن الفعل وقبحه من جهه اضافته الى الفاعل ولأجله سمى بالقبح الفاعلى، لا يوجب هذه التسميه لان القبح صفه للفعل، فالفعل المتجرى به هو الذى يتصف بالقبح واضافته الى الفاعل جهه تعليليه .

ص: ٣٧٧

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا القبح قبح فاعلى فمع ذلك لا مانع من استحقاق العقوبه عليه، فان الفعل المتجرى بـه قبيـح من جهه اضـافته الى الفاعـل، وعليه يكـون موضوعـا لحـق الطـاعه للمـولى، ويكـون تفـويته ظلم وحينئـذٍ يسـتقل العقل باستحقاق الادانه والعقوبه .

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) غير تام .

هذا كله فيما اذا كان التجرى قبيح، فان المتجرى مستحق للعقوبه كالعاصى .

ولكن ذهب جماعه الى ان التجرى ليس بقبيح، وقد استدلوا على ذلك بوجوه سيأتى ذكرها .

التجرى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجرى

ذكرنا ان جماعه من الاصوليين ذهبوا الى ان التجرى ليس بقبيح، وقد استدلوا على ذلك بوجوه :

الوجه الاول : ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فى تعليقته على الرسائل وحاصله:

ان الفعل المتجرى به يستحيل ان يتصف بالقبـح، لأن الحسن والقبـح انما يتعلقان بالأفعال الاختياريه، فالفعل الصادر من الانسان اختيارا تاره يتصف بالحسن واخرى بالقبـح، واما الفعل الصادر من الانسان بغير اراده واختيار فلا يتصف بالحسن ولا بالقبـح، فان الحسن والقبـح كـالوجوب والحرمه فكمـا ان الوجوب لاـ يمكن تعلقه بالفعـل الخـارج عن الاختيـار والاـراده وكـذلك الحرمه، فالحسن والقبح ايضا كذلك .

وعلى هـذا، فـاذا اعتقـد المكلف بـان هـذا المـائع خمر فشـربه ولـم يكن فى الواقع خمرا بـل مـاء مباحا او مملوكا له او مأذونا فى التصرف فيه فهنا امور ثلاثه :

الامر الاول : شرب الخمر الواقعى .

الامر الثانى : شرب الماء المباح .

الامر الثالث : شرب مقطوع الخمريه .

أما الامر الاول ، فلا وجود له، فان هذا المائع ليس بخمر واقعا، فشرب الخمر الواقعى لا وجود له فى الخارج .

واما الثانی ، وهو شرب الماء المباح او المملوک فهو لیس بقبیح، فان شرب الماء المباح لیس بقبیح .

واما الامر الثالث ، وهو شرب المقطوع الخمریه فهو لیس باختیاره، فان الاراده انما تعلقت بشرب الخمر الواقعی، ولا یمکن تعلق الاراده بشرب مقطوع الخمریه، اذ لا موطن لمقطوع الخمریه الا عالم الذهن، فان مقطوع الخمریه هو المقطوع بالذات، ومن الواضح ان الاراده انما تعلقت بالمقطوع بالعرض وهو شرب الخمر الخارجی، واما المقطوع بالذات فهو فی عالم الذهن وهو عین القطع فلا فرق بینهما الا بالاعتبار، کالمعلوم بالذات فهو عین العلم ولا فرق بینهما الا بالاعتبار، ولا یعقل تعلق الاراده به، لان المقطوع بالذات امر تصوری ولا یمکن تعلق الاراده بالأمر التصوّری،والاراده انما تتعلق بالأمر التصدیقی وهو الامر الخارجی .

فإذن متعلق الاراده هو شرب الخمر الواقعی وهو لم یقع فی الخارج، واما شرب المقطوع الخمریه فلم یکن متعلق للإراده، وإذن لا یکون اختیاریا، لان الفعل الاختیاری هو الذی یصدر عن الانسان بالإراده والاختیار، وشرب مقطوع الخمریه لم یکن متعلقا للإراده حتی یکون اختیاریا، هکذا ذکره صاحب الکفایه (قده) فی تعلیقته علی رسائل الشیخ (قده) .

والجواب عن ذلک ان هنا نظریتین :

الاولی : نظریه الفلاسفه وهو ان ملاک اختیاریه الفعل هو کونه مسبوقا بالإراده، فاذا تحققت الاراده فی نفس الانسان بکافه مقدماتها وبلغت حدها الاعلی فهی عله تامه لتحریک العضلات نحو ایجاد الفعل فی الخارج او الابتعاد عنه فی الخارج واما الفعل الذی لم یکن مسبوقا بالإراده فهو لیس باختیاری، وذهب الی هذه النظریه جماعه من الاصولیین منهم صاحب الکفایه (قده) ومنهم شیخنا المحقق الاصفهانی (قده) .

الثانيه : نظريه جماعه من المحققين وهى ان ملاك اختياريه الفعل كونه تحت سلطنه الانسان وتحت قدرته، واحسن تفسير لسلطنه الانسان على الفعل هو له ان يفعل وله ان يترك فان ذلك امر وجدانى غير قابل للإنكار وامر ضرورى، له ان يأكل وله ان لا يأكل، وله ان يمشى وله ان لا يمشى، وله ان يتكلم وله ان لا يتكلم، وهذا معنى سلطنه الانسان على فعله الاختيارى، والسلطنه ذاتيه للإنسان .

وقد ذكرنا ان الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان عليه، فان اقامه البرهان انما هى فى الامور النظريه، بإثبات الصغرى وتطبيق الكبرى عليها، والامر الوجدانى مدرك مباشره فلا يتوقف ادراكه على تطبيق الكبرى على الصغرى .

فمن اجل ذلك، الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان .

فإذن كون الفعل تحت سلطنه الانسان وقدرته امر وجدانى، وقد عبرت عن ذلك مدرسه المحقق النائينى (قده) بان ملاك اختياريه الفعل هو ارتباطه بالمشيئه، فان المشيئه توجد بنفسها وهى عله للفعل، ولعل مرادهم من المشيئه هى سلطنه الانسان على افعاله، وان افعال الانسان لا يمكن خروجها عن تحت سلطنه الانسان، والفعل لا يخرج عن حد الامكان وهو تساوى الطرفين الا بإعمال هذه السلطنه، فاذا اعمل هذه السلطنه فقد خرج الفعل عن حد الامكان الى حد الوجوب والا فالسلطنه بنفسها لا توجب خروج الفعل عن حد الامكان وهو تساوى الطرفين، وقد ذكرنا كل ذلك موسعا فى مبحث الجبر والتفويض وسوف نشير الى ان هذا الفعل صادر عن المكلف بالاختيار .

واما على نظريه الفلاسفه، فالفعل المتجرى به لا يمكن صدوره بالاختيار، فان الملاك فى اختياريه الفعل عندهم كون الفعل مسبوقا بالإراده، ومن الواضح ان ما اراده المكلف لم يقع فى الخارج، فان المكلف اراد شرب الخمر الواقعى وهو لم يقع فى الخارج، وما وقع فى الخارج فالمكلف لم يرده وهو شرب الماء المباح، فما اراده لم يقع فى الخارج وما وقع فى الخارج لم يرده، واما مقطوع الخمريه فقد ذكرنا انه ليس متعلقا للإراده، فان الاراده انما تعلقت بشرب الخمر الواقعى الخارجى لا بشرب الخمر الذهنى فان الخمر الذهنى ليس بخمر بل هو صوره الخمر، والاراده انما تعلقت بشرب الخمر الخارجى لا بشرب مقطوع الخمريه .

فإذن مقطوع الخمريه ايضا ليس متعلقا للإراده، فلا يكون صدوره اختياريا، فعلى نظريه الفلاسفه الفعل المتجرى به ليس اختيارى وهو شرب الماء المباح فانه لم يرده ولم يكن مسبوقا بالإراده، وشرب الخمر الواقعى لم يقع فى الخارج، وشرب مقطوع الخمريه لم يكن متعلقا للإراده حتى يكون اختياريا .

ودعوى ان شرب مقطوع الخمريه وان لم يكن متعلقا للإراده مباشره، فان متعلق الاراده شرب الخمر الواقعى، ولكن هذه الاراده تسرى منه الى شرب مقطوع الخمريه، لان اراده احد المتلازمين تسرى الى الملازم الاخر، وما نحن فيه كذلك، هذه الدعوى مدفوعه :

اولا : انه لا ملازمه بين شرب الخمر الواقعى وشرب مقطوع الخمريه، فان شرب مقطوع الخمريه شرب صوره الخمر فى عالم الذهن وهى ليست بخمر ولا ملازمه بينها وبين شرب الخمر الواقعى حتى تسرى الاراده المتعلقه بأحدهما الى الاخر .

وثانيا : مع الاغماض عن ذلك وان بينهما ملازمه ولكن لا دليل على سرايه الاراده من احد المتلازمين الى الملازم الاخر تكوينا اذا كان التلازم بينهما طوليا، فان المقطوع بالعرض فى طول المقطوع بالذات، فمع فرض وجود الملازمه بينهما لا تسرى الاراده المتعلقه بالمقطوع بالعرض الى المقطوع بالذات لأنه لا دليل على ذلك لا برهانا ولا وجدانا .

نعم اذا كانت الملازمه بين الشيئين العرضيين او فى طول واحد لكن بنحو التوقف، كالملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته او كالملازمه بين وجوب شىء وحرمه ضده، فانه لو قلنا بالملازمه أى ان هذه الملازمه تكوينا ثابته، فان المولى اذا اراد ايجاب شىء اراد ايجاب مقدمته ايضا فى مرحله المبادى، فان اراده شىء فى مرحله المبادى تستلزم اراده مقدماته فى هذه المرحله، واما الملازمه التشريعيه فى الاراده التشريعيه فهى غير ثابته جزما حتى فى هذه الموارد، فان الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته فى مرحله الجعل غير ثابته، فان اريد بهذه الملازمه ترشح الوجوب من وجوب ذى المقدمه الى المقدمه كترشح المعلول من العله فهو مستحيل، فان الوجوب امر اعتبارى لا واقع موضوعى له فى الخارج الا فى عالم الاعتبار والذهن وهو فعل اختيارى للمولى مباشره فلا يتصور فيه العليه والمعلوليه والتوليد والتولد، فلا يمكن ان يكون الوجوب معلولا لوجوب اخر، لأنه لا يعقل ان يكون الامر الاعتبارى عله لاعتبار اخر، فان الامر الاعتبارى فعل اختيارى للمعتبر مباشره .

فإذن الملازمه بینهما فی مرحله الاراده التشریعیه غیر ممکنه بنحو الترشح وبنحو العلیه

وان ارید بالملازمه فی هذه المرحله الملازمه بین الجعلین، یعنی ان المولی متی جعل وجوب ذی المقدمه فقد جعل وجوب المقدمه ایضا، وهذه الملازمه وان کانت ممکنه ثبوتا الا انه لم تقع فی الخارج ولا دلیل علی وقوعها فی الخارج، فان جعل الوجوب من المولی بحاجه الی نکته تبرر هذا الوجوب والا لکان هذا الوجوب لغوا .

فإذن جعل الوجوب للمقدمه بحاجه الی نکته، فهل هناک نکته تبرر جعل الوجوب للمقدمه او لا ؟

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

تحصّیل مما ذکرنا، انه لا ملازمه بین شرب الخمر الواقعی وبین شرب مقطوع الخمریه لانهما متباینان، فان مقطوع الخمریه لا موطن له الا الذهن واما شرب الخمر الواقعی فموطنه الخارج، فهما امران متباینان لا متلازمان، ومع الاغماض عن ذلک فان شرب الخمر الواقعی امر خارجی تصدیقی، واما شرب مقطوع الخمریه فهو امر ذهنی تصوری، ولا یمکن تعلق الاراده التکوینیه الا بالأمر الخارجی التصدیقی، فمن اجل ذلک ایضا لا ملازمه بینهما، ومضافا الی ذلک ان مقطوع الخمریه فی الذهن فانٍ فی الخمر الواقعی ولا یری المکلف الا الخمر الواقعی، فان مقطوع الخمریه مرآه له کما هو الحال فی کل معلوم بالذات فهو مرآه للمعلوم بالعرض، فالمقطوع بالذات مرآه للمقطوع بالعرض، فلا یری المکلف الا الخمر الواقعی، أی لا یری هنا شیئان موجدان متلازمان، لکی یمکن سرایه الاراده من احدهما الی الاخر بل یری شیئا واحدا وهو الخمر الواقعی وما هو موجود فی الذهن فهو مرآه له وفانٍ فیه، ومع الاغماض عن جمیع ذلک فلا ملازمه بینهما، فان اراده الخمر الواقعی وشربها فی الخارج لا یستلزم القطع بالخمر، فقد یرتکب الخمر فی الواقع واراد شربها بدون ان یقطع بها .

ص: ٣٨٢

فإذن اراده الاعم لا تسری الی اراده الاخص، ولا یمکن سرایه الاراده من الاعم الی الاخص .

ومضافا الی جمیع ذلک وتسلیم ان الملازمه بینهما ثابته الا انه لا ملازمه بینهما لا فی الاراده التکوینیه ولا فی الاراده التشریعیه .

اما فی الاراده التکوینیه، فقد تقدم انه لا ملازمه بینهما فإراده شرب الخمر الواقعی لا تستلزم اراده شرب مقطوع الخمریه، فلا ملازمه بینهما فی الاراده التکوینیه .

واما الاراده التشریعیه، فأیضا لا یمکن، فانه ان ارید بالإراده التشریعیه ترشح الحرمه من شرب الخمر الواقعی الی شرب مقطوع الخمریه کترشح المعلول من العله فهو مستحیل، فان الحرمه امر اعتباری لا واقع موضوعی لها فی الخارج الا فی عالم الاعتبار والذهن فلا یتصور فی الامور الاعتباریه العلیه والمعلولیه والتولید والتولد والتأثیر والتأثر، کل ذلک غیر متصور فی الامور

الاعتباریه، فان هذه الامور انما تکون فی الامور التکوینیه الخارجیه لا فی الامور الاعتباریه، هذا مضافا الی ان الامر الاعتباری فعل اختیاری مباشر للمعتبر فلا یعقل فیه التسبیب، والاحکام الشرعیه امور اعتباریه وافعال اختیاریه للمولی مباشره .

فإذن ان ارید بالملازمه فی الاراده التشریعیه ترشح الحرمه من شرب الخمر الواقعی الی شرب مقطوع الخمریه فهو غیر معقول، ونظیر ذلک ذکرنا فی مقدمه الواجب، فان الملازمه بین اراده شیء واراده مقدمته ثابته، فان من اراد شیئا اراد مقدمته طبعا، فهذه الملازمه فی الاراده التکوینیه فی مرحله المبادی مطابقه للوجدان ولا بأس بالالتزام بذلک، واما الملازمه بینهما فی الاراده التشریعیه فلا یمکن، فانه ان ارید من الملازمه ترشح وجوب المقدمه من وجوب ذیها کترشح المعلول من العله فهو غیر معقول، فان الوجوب امر اعتباری، فلا یعقل کونه معلولا لوجوب اخر ومتولدا من وجوب اخر، هذا مضافا الی ان الوجوب فعل اختیاری مباشر للمولی، فلا یعقل فیه التسبیب والعلیه والمعلولیه، وان ارید بالملازمه فی الاراده التشریعیه الملازمه فی مرحله الجعل، بمعنی ان المولی متی جعل الوجوب لشیء جعل الوجوب لمقدمته ایضا، فالملازمه ثابته بنهما فی مرحله الجعل، فان المولی متی جعل الوجوب لشیء جعل الوجوب لمقدمته، وفی المقام متی جعل الحرمه لشرب الخمر الواقعی فقد جعل الحرمه لشرب مقطوع الخمریه ایضا، ان ارید ذلک فیرد علیه ان هذه الملازمه وان کانت ممکنه ثبوتا الا انها غیر واقعه فی مقام الاثبات، لان جعل الوجوب لشیء من المولی لا یمکن ان یکون جزافا وبلا نکته تبرر ذلک الجعل، فان صدور اللغو والجزاف من المولی غیر معقول، فإذن جعل الوجوب للمقدمه لا محاله باحد امرین، اما من جهه ان هذا الوجوب یکون کاشفا عن وجود الملاک فی المقدمه ومبرزا له، وجعل الوجوب یکون بداعی ابراز وجود الملاک فی المقدمه، او من جهه ان هذا الوجوب بداعی تحدید وظیفه المکلف سعه وضیقا بالنسبه الی حق الطاعه للمولی، فالجعل اذا کان لاحد هذین الامرین لا مانع منه .

ص: ۳۸۳

ولكن، كلا الامرين مفقود فى المقام، اما الامر الاول فلا ملاك فى المقدمه والملاك انما هو قائم بذى المقدمه، اذ لو كان فيها ملاك لكان وجوبها نفسيا لا غيريا، فعندئذٍ لا تكون مقدمه، فإذن لا ملاك فى المقدمه حتى يكون وجوبا بداعى ابراز الملاك فيها، واما الثانى فقد ذكرنا سابقا ان وجوب المقدمه وجوب غيرى وليس مركزا ومصبا لحق الطاعه، فلا يجب على المكلف لا طاعه وجوب المقدمه ولا حرمه مخالفته ولهذا لا يستحق العقوبه على مخالفه وجوب المقدمه ولا يستحق المثوبه على موافقته، فوجوب المقدمه وجوب غيرى وهو ليس بوجوب حقيقى مولوى حتى يكون مركزا ومصبا لحق الطاعه للمولى .

فإذن الوجوب الغيرى لا يكون مركزا ومصبا لحق الطاعه للمولى، فلا يمكن جعله بهذا الداعى ايضا ولهذا يكون جعل الوجوب للمقدمه لغوا، ومن هنا بنينا على ان مقدمه الواجب ليس بواجبه وما نحن فيه ايضا كذلك، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، ان الاراده ليست ملاك اختياريه الفعل، فان ملاك اختياريه الفعل ليس كون الفعل مسبوقا بالإراده، وذلك لوجوه :

الوجه الاول : ان كثيرا ما يصدر الفعل عن الانسان باختياره وسلطنته وقدرته بدون وجود اراده فى نفسه بمرتبتها العاليه، فالفعل يصدر عن الانسان كثيرا بل قد يصدر الفعل عن الانسان مع وجود الكراهه فى النفس له فضلا عن الاراده، فلو كان ملاك اختياريه الفعل كونه مسبوقا بالإراده فيستحيل اتصاف الفعل بالاختيار مع عدم كون الاراده فى نفس الانسان، فكثيرا ما يصدر الفعل الاختيارى عن الانسان ومع ذلك الاراده اما غير موجوده او موجوده ولكن ليست بمرتبتها العليا او الكراهه موجوده فى النفس .

الوجه الثاني : ان الاراده مهما بلغت ذروتها وحدها الاعلى لا توجب سلب السلطنه والقدره عن الانسان بالنسبه الى فعله، ومع ذلك الانسان قادر اى له ان يفعل وله ان لا يفعل، فان هذه السلطنه ذاتيه للإنسان، وهذا امر وجدانى فان كل فرد اذا رجع الى وجدانه وفطرته السليمه الثابته فى اعماق نفسه تشهد على ان الاراده مهما بلغت ذروتها لا توجب سلب السلطنه والقدره عن الانسان، فما ذكره الفلاسفه من ان الاراده عله تامه للفعل فاذا بلغت الاراده درجتها الكامله فتوجب تحريك العضلات قهرا نحو الفعل فلا يمكن للمكلف المنع عن ايجاد الفعل وان لا يفعل، فان ترتب المعلول على العله امر قهرى ولا يمكن منع ترتبه على العله،فالاراده اذا بلغت درجتها العاليه فهى عله تامه لصدور الفعل من الانسان، والفعل مترتب على الاراده قهرا كترتب المعلول على علته، وهذا مخالف للوجدان ضروره ان هناك فرق بين حركه يد المرتعش وبين حركه يد غيره، وبين حركه ________
وبين حركه يد الاصابع وفرق بين الافعال الاختياريه والافعال المترتبه على المرض او على الخوف كاصفرار الوجه واحمراره المترتب على الخوف قهرا، فالفرق بينهما امر وجدانى .

وذكرنا ان الامر الوجدانى غير قابل للبرهان، فان البرهان انما هو فى الامور النظريه، أى تطبيق الكبرى على الصغرى، وما الامر الوجدانى فهو مدرك مباشره بالوجدان بلا حاجه الى تطبيق الكبرى على الصغرى .

فإذن الاراده مهما بلغت ذروتها ودرجتها العاليه لا تكون عله تامه لصدور الفعل عن المكلف .

الوجه الثالث : ان الاراده لو كانت عله تامه للأفعال، فلا فرق حينئذٍ بين الافعال الاختياريه والافعال المترتبه على المرض كحركه يد المرتعش او المترتبه على الخوف كاصفرار الوجه ونحوه، فان الافعال الاختياريه هى الافعال المعلوله للإراده وترتبها على الاراده قهرى كترتب اصفرار الوجه على الخوف، وايضا لو كانت الاراده عله تامه لأدى ذلك الى ابطال ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام، فان المكلف غير قادر على الفعل وتوجيه التكليف اليه حينئذٍ لغو، فاذا فرضنا ان الاراده عله تامه للفعل وترتب الفعل على الاراده امر قهرى فلا معنى للتكليف اذ التكليف حينئذٍ لغو، فاذا تحققت الاراده لدى المكلف بالنسبه الى الصلاه فالصلاه تتحقق فى الخارج قهرا، وان لم توجد الاراده فى نفس الانسان لها فيستحيل تحقق الصلاه فى الخارج، اذ وجود المعلول مستحيل بدون وجود العله والمفروض ان الاراده عله، فان وجدت وجد المعلول وان لم توجد يستحيل وجود المعلول، فمن اجل ذلك يكون ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام لغوا، وقد فصلنا الحديث فى ذلك فى مبحث الجبر والتفويض.

ص: ٣٨٥

الموضوع : التجری

الوجه الثانی : ما ذکره صاحب الکفایه (قده) ایضا، وحاصل ما ذکره :

ان الالتفات الی الفعل بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص شرط لاختیاریته، فاذا علم ان هذا المائع ماء وشربه بعنوان الماء فهو صادر منه بالاختیار، سواء کان ملاک الاختیار هو سبق الفعل بالإراده او کان ملاک الاختیار هو کون الفعل تحت سلطنه الانسان واختیاره، فالالتفات الی عنوان الفعل شرط لاختیاریته، فاذا اعتقد ان هذا المائع ماء وشبه بعنوان انه ماء ثم بان انه خل، لم یصدر شرب الخل منه بالاختیار لعدم التفاته الی عنوانه، واما شرب الماء فهو لم یقع فی الخارج، وشرب الخل وان وقع فی الخارج الا انه تصادفی واتفاقی ولیس باختیاری، لعدم التفاته الیه بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص .

وعلی هذا، اذا اعتقد المکلف بان هذا المائع خمر وشربه بهذا العنوان ثم بان بانه ماء مباح، فهنا ایضا ثلاثه فروض :

الفرض الاول : شرب الخمر الواقعی .

الفرض الثانی : شرب الماء المباح .

الفرض الثالث : شرب مقطوع الخمریه .

اما الفرض الاول، فلا وجود له فان شرب الخمر لا وجود له فی الخارج، واما الفرض الثانی وهو شرب الماء فهو وان وقع فی الخارج الا انه غیر اختیاری، لان القاطع غیر ملتفت الی ان هذا الشرب شرب ماء، فاذا لم یکن ملتفتا الیه فصدوره منه اتفاقی وتصادفی فهو غیر اختیاری، واما شرب مقطوع الخمریه فهو ایضا غیر اختیاری لان عنوان مقطوع الخمریه مما لا یلتفت الیه ولیس موردا للالتفات، فان مورد التفات القاطع هو الخمر الواقعی دون القطع بها، لان القاطع انما یری الخمر الواقعی ولا یری قطعه فهو لا یکون ملتفتا الی قطعه .

ص: ۳۸۶

فإذن عنوان مقطوع الخمریه لیس مما یلتفت الیه واذا کان کذلک لا یکون اختیاریا حتی یتصف بالقبح، هکذا ذکره صاحب الکفایه (قده) (۱)

وقد اورد علیه المحقق النائینی (قده) بان لازم ما ذکره عدم امکان اخذ القطع فی موضوع الحکم، لأنه مما لا یلتفت الیه، ووصول الحکم وتنجزه منوط بالالتفات الی موضوعه، فاذا کان موضوعه القطع فهو مما لا یمکن الالتفات الیه، مع انه لا شبهه فی امکان ذلک ووقوعه فی الخارج حتی منه (قده) (۲)

والظـاهر ان هـذا الاشـكال فى غير مورده، فان صاحب الكفايه (قـده) لا يقول انه لا يمكن الالتفات الى القطع، بل يقول ان النظر الى القطع آلى والقـاطع لا يرى القطع وانما يرى الواقع، وهـذا بطبعه كـذلك، فالقطع بطبعه طريق والنظر اليه آلى والقاطع لا يرى الا الواقع، واما اذا اخذ فى الموضوع فالنظر اليه موضوعى وهو مورد للالتفات مستقلا، فانه موضوع الحكم وليس طريقا، فاذا اخذ فى موضوع الحكم فالنظر والالتفات اليه استقلالى لا انه آلى .

فإذن فرق بين كون القطع طريقا كما هو كـذلك بنفسه فالقاطع لا يكون ملتفتا اليه لان النظر اليه حينئـذٍ آلى وبين ما اذا اخـذ فى موضوع الحكم فالنظر اليه موضوعى والالتفات اليه استقلالى .

فـالنتيجه ان مـا ذكره المحقق النـائينى من الاشـكال غريب، والاـ فليس مراد صـاحب الكفـايه انه لا يمكن الالتفات الى القطع بل مراده ان القطع بنفسه طريق الى الواقع ولاـ يكون موردا للالتفـات والقـاطع غالبـا لا يلتفت الى قطعه وانما يلتفت الى الواقع وينظر الى الواقع، واما اذا اخذ فى موضوع الحكم فلا شبهه فى ان النظر اليه استقلالى .

١- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانى، ص ٢٦٠.

٢- اجود التقريرات، السيد أبوالقاسم الخوئى، ج ٢، ص ٢٧.

وعلی هذا فالصحیح فی المقام ان یقال :

ان الالتفات فی مقابل الغفله، فالانسان اما ان یکون ملتفتا الی شیء او یکون غافلا عنه ولا ثالث فی البین، بان لا یکون ملتفتا ولا یکون غافلا، فالالتفات الذی هو شرط لاختیاریه الفعل فی مقابل الغفله وهو اعم من الالتفات التفصیلی والالتفات الاجمالی ونقصد بالالتفات الاجمالی الالتفات الارتکازی الموجود فی اعماق نفس الانسان، الالتفات الذی هو شرط لاختیاریه الفعل اعم من الالتفات التفصیلی والالتفات الاجمالی الارتکازی والالتفات الاستقلالی والالتفات الآلی، فکل قسم من اقاسم الالتفات شرط لاختیاریه الفعل وهو بجمیع اقسامه فی مقابل الغفله .

وعلی هذا

فیرد علی هذا الوجه الذی ذکره صاحب الکفایه (قده) وجوه :

الاول : ان القطع بالواقع عین الالتفات بل هو من اظهر مصادیق الالتفات غایه الامر ان القاطع لا یلتفت الیه، لا ان القاطع غافل عنه فان الغفله لا تجتمع مع القطع، فاذا قطع المکلف بان هذا المائع خمر فشربه فلا شبهه فی انه ملتفت الی انه شرب مقطوع الخمریه بالالتفات الآلی فی مقابل مظنونها ومشکوکها، فالالتفات الآلی موجود فی المقام غایه الامر ان القاطع لا یلتفت الی قطعه لا انه غافل عنه، فان الغفله لا تجتمع مع القطع .

وعلی هذا، فما ذکره صاحب الکفایه (قده) فی هذا الوجه من ان عنوان مقطوع الخمریه مما لا یلتفت الیه فلا یکون اختیاریا فلا یتصف بالقبح، ما ذکره مبنی علی توهم ان الشرط لاختیاریه الفعل الالتفات التفصیلی الاستقلالی، ومن الواضح ان الامر لیس کذلک فکما ان الالتفات التفصیلی الاستقلالی شرط لاختیاریه الفعل فکذلک الالتفات الاجمالی والالتفات الآلی شرط لاختیاریه الفعل، فان کل واحد من هذه الاقسام للالتفات فی مقابل الغفله، والمانع من اختیاریه الفعل هو الغفله، واما الالتفات سواء ا کان تفصیلیا ام اجمالیا ام استقلالیا ام آلیا فهو شرط لاختیاریه الفعل

الوجه الثانى : ان ما ذكر فى هذا الوجه لو تم فإنما يتم فى موارد القطع فقط

واما فى موارد الظن المعتبر او فى موارد الشك الذى يكون منجزا كما هو الشك فى الشبهات قبل الفحص او الشك المقرون بالعلم الاجمالى، فاذا كان التكليف منجزا بالظن المعتبر فلا شبهه فى ان المكلف اذا ظن بان هذا المائع خمر وشرب فهو ملتفت الى انه شرب مظنون الخمريه أى هو ملتفت الى انه ظان بانه خمرا او اذا شك فى ان هذا المائع خمر او خل وفرضنا ان هذا الشك منجز، فعندئذٍ اذا شرب هذا المائع فهو ملتفت الى انه شرب مشكوك الخمريه فلا شبهه فى ذلك .

فما ذكره (قده) لو تم فإنما يتم فى موارد القطع فقط .

الوجه الثالث : مع الاغماض عن جميع ذلك وفرضنا ان مقطوع الخمريه ليس باختيارى ولا يكفى فى اختياريه الفعل الالتفات الاجمالى او الالتفات الآلى، أى ان الالتفات الآلى ليس شرطا فى اختياريه الفعل وكذلك الالتفات الاجمالى .

وعلى هذا، فشرب مقطوع الخمريه ليس اختياريا لعدم الالتفات التفصيلى الى القطع بها، والالتفات الاجمالى او الالى لا يكفى ولا يكون شرطا مع تسليم جميع ذلك الا ان قبح التجرى لا يتوقف على شىء من ذلك سواء ا كان شرب مقطوع الخمريه اختياريا ام لم يكن اختياريا، لا شبهه ان التجرى قبيح لانه اذا اقدم على شرب ما قطع انه خمر عالما وملتفتا الى ان المولى نهى عن ذلك فلا شبهه فى ان هذا الاقدام تجرى على المولى وتعدٍ عليه وخروج عن آداب العبوديه وتفويت لحق المولى وهو حق الطاعه وهو من اظهر افراد الظلم، واذا كان ظلما استقل العقل باستحقاق العقوبه عليه، ولا فرق فى هذه النقطه بين العاصى والمتجرى والفرق بينهما فى نقاط اخرى مما لا صله لها باستحقاق العقوبه، وفى هذه النقطه الاقدام على ترك الواجب او الاقدام على المعصيه بنظر المكلف واعتقاده تجرى على المولى وتعد وتفويت لحق طاعته، فلذلك يستحق العقوبه .

فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) فی هذا الوجه فهو غیر تام.

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

الوجه الثالث : ان التجری قد یکون فی الشبهه الحکمیه وقد یکون فی الشبهه الموضوعیه، اما التجری فی الشبهه الحکمیه کما اذا اعتقد المکلف بحرمه شرب التتن، وشربه ثم تبین انه لیس بحرام، فان شرب التتن قد صدر منه باختیاره وارادته فالفعل المتجری به فعل اختیاری فی الشبهه المفهومیه، ولکن الشبهه المفهومیه خارجه عن محل الکلام فی المقام .

وانما الکلام فی الشبهه الموضوعیه، فاذا فرضنا ان المکلف قد اعتقد بان هذا المائع خمر وقام بشربه ثم تبین انه ماء مباح، ففی مثل ذلک شرب الخمر لم یقع فی الخارج وما وقع وهو شرب الماء لم یکن مقصودا، فما قصد لم یقع وما وقع لم یکن مقصودا ومرادا، فمن اجل ذلک لا یکون الفعل المتجری به امرا اختیاریا، فان شرب الماء لیس باختیاری لأنه لیس مسبوقا بالإراده والقصد، فلأجل ذلک لا یتصف بالقبح .

وقد اجیب عن ذلک :-

اولا : ان شرب الماء المباح لم یکن اختیاریا علی مبنی الفلاسفه من ان ملاک اختیاریه الفعل کونه مسبوقا بالقصد والاراده، وکل فعل لم یکن مسبوقا بالقصد والاراده فهو لیس باختیاری، وحیث ان شرب الماء لم یکن مسبوقا بالقصد والاراده فلا یکون اختیاریا، واما بناء علی ان ملاک اختیاریه الفعل هو الالتفات الی عنوانه، فان المکلف متوجها الی شرب المائع وهو منطبق علیه، ولأجله یکون اختیاریا فلا مانع من اتصافه بالقبح من هذه الناحیه .

وثانیا : مع الاغماض عن ذلک، فان المکلف اعتقد بان هذا المائع خمر غایه الامر هو یشرب هذا المائع بغایه انه خمر، فاذا ظهر انه لیس بخمر بل هو ماء مباح فیکون الاختلاف فی الغایه لا فی اصل الفعل، فاصل الفعل قد صدر من المکلف بالاختیار والاراده وهو شرب المائع غایه الامر کان شرب المائع بداعی انه خمر، والتخلف انما هو فی الداعی والتخلف فی الداعی لا یوجب عدم اختیاریه الفعل، فالفعل صادر منه اختیارا .

ص: ۳۹۰

وعندئذٍ یکون شرب المائع وهو الطبیعی الجامع بین شرب الخمر وشرب الماء امر اختیاری، فلا مانع من اتصافه بالقبح .

ولکن قد یقال کما قیل :

ان الامر لیس کذلک، فان المکلف اذا اعتقد بان هذا المائع خمر فهو یقوم بشرب الخمر غایه الامر شرب المائع انما یکون فی ضمن شرب الخمر باعتبار ان اراده الاخص تستلزم اراده الاعم فی ضمن الخاص، فاذا قصد الاتیان بالأخص فقد اتی بالأعم

الذی هو فی ضمن الخاص، فاذا شرب الخمر فقد شرب المائع الذی هو فی ضمن الخمر

فشرب المائع وان کان بإرادته واختیاره الا ان شربه ضمنی لا شربه بالاستقلال، اذ ان شرب الخمر استقلالی واما شرب المائع فی ضمن الخمر فهو ضمنی ولیس استقلالیا .

وعلی هذا، فلا یکون شرب المائع فی ضمن فرد اخر مقصودا، وهو الماء المباح فان شرب المائع مقصودا ومرادا ضمنیا فی ضمن شرب الخمر ولیس مقصودا ضمنا فی ضمن فرد اخر وهو شرب الماء، فمن اجل ذلک لا یکون شرب المائع فی ضمن شرب الماء اختیاریا، لان شرب المائع انما یکون مقصودا ضمنا فی ضمن شرب الخمر ولا یکون مقصودا ضمنا فی ضمن شرب الماء المباح، فمن اجل ذلک لا یکون شرب الماء المباح اختیاریا حتی یتصف بالقبح .

وهذا هو الصحیح لا ان المکلف قد قصد شرب المائع بالأصاله بداعی انه خمر حتی یکون شرب المائع مطلقا مقدورا ومختارا للمکلف سواء ا کان فی ضمن شرب الخمر او کان فی ضمن شرب الماء لیس الامر کذلک، بل المقصود هو شرب الخمر بالأصاله والاستقلال واما شرب المائع انما هو فی ضمن شرب الخمر، وعلی هذا فلا یکون شرب المائع فی ضمن فرد اخر وهو شرب الماء، فلا یکون شرب الماء اختیاریا حتی یتصف بالقبح .

الوجه الرابع : ما ذكره صاحب الفصول (قده)، من ان الفعل المتجرى لو كان قبيحا للزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى بعض الموارد، كما اذا فرضنا ان الفعل المتجرى به مشتملا على مصلحه ملزمه، فلو كان قبيحا لزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى شيء واحد، فلو انه رأى شخصا اعتقد انه عدو المولى ويجب عليه قتله، ولكن تجرى على المولى ولم يقدم على قتله ثم بان انه ابن المولى، او انه رأى شخصا يغرق فى الماء او يحترق فى النار وانقذه لكنه يعتقد انه عدو للمولى ولا يجب عليه انقاذه بل يحرم عليه انقاذه ثم بان انه ابن المولى، ففى مثل ذلك لا يمكن الالتزام بان الفعل المتجرى به قبيح، اذ لو كان قبيح للزم اجتماع المحبوب والمبغوض فى شيء واحد أى هذا الفعل مبغوضا من جهه التجرى ومحبوبا من جهه اشتماله على المصلحه الملزمه وهى انقاذ ابن المولى من الغرق ونحوه مما فيه الهلاك .

وما افاده (قده) مبنى على الخلط بين الحسن والقبح العقليين وبين المصلحه والمفسده التكوينيتين، فان اتصاف الفعل بالقبح منشأه التعدى على المولى والخروج عن آداب العبوديه وتفويت حق الطاعه للمولى وهومن اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يستحق اللوم والعقوبه .

واما اذا كان الفعل المتجرى به مشتملا على مصلحه ملزمه فى الواقع فهو محبوب فى نفسه من جهه اشتماله على المصلحه،ومبغوض من جهه التجرى على حرمه المولى وتفويت حقه وهو ظلم، فمحبوبيته نفسيه ومبغوضيته بعنوان التجرى والتعدى على المولى وانطباق عنوان الظلم عليه .

فإذن لم تجتمع المحبوبيه والمبغوضيه فى شيء واحد بعنوان واحد، فان الفعل فى نفسه محبوب ولكنه مبغوض بعنوان انه ظلم وتعدى وتجاوز على المولى .

فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الفصول (قده) من ان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا فلو كان قبيحا لزم فى بعض الموارد اجتماع المحبوبيه والمبغوضيه فيه وهو مما لا يمكن، هذا مما لا يمكن المساعده عليه .

الوجه الخامس : ما ذكره شيخنا الانصارى (قده)، من ان العاصى يستحق العقوبه واما المتجرى فلا يستحق العقوبه، والعاصى يستحق العقوبه لأنه ارتكب الحرام المنجز باختياره وارادته عامدا وملتفتا فلا محاله يستحق العقوبه والادانه، واما المتجرى فهو لا يرتكب الحرام ولو كان عدم ارتكابه الحرام من جهه عدم مطابقه قطعه للواقع، وعدم مطابقه قطعه للواقع وان كان خارج عن اختياره، ولكن لا مانع من عدم استحقاقه العقوبه بواسطه امر غير اختيارى، بل هو واقع كثيرا فان الانسان قد لا يكون قادرا على ارتكاب الحرام بواسطه امر غير اختيارى، وفى المقام ان عدم مطابقه قطع المتجرى للواقع امر تصادفى وخارج عن اختيار المتجرى، ولكن لا مانع من عدم استحقاق العقوبه من جهه هذا الامر غير الاختيارى، هذا هو الفرق بين المتجرى والعاصى [1]

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الوجه الخامس : ما ذكره شيخنا الانصارى (قده)، من ان التجرى ليس بقبيح وانما هو كاشف عن خبث باطن المتجرى وسوء سريرته وعدم مبالاته بالدين، ومن الواضح ان المولى لا يعاقب الشخص على سوء السريره وخبث الباطن طالما لم يظهره عملا فى الخارج، وانما يعاقب على العمل الخراجى، وذكر (قده) ان العاصى يستحق العقوبه دون المتجرى، وقد افاد فى وجه ذلك ان العاصى حيث انه ارتكب المحرم فهو قاطع بان هذا المائع خمر ومع ذلك ارتكبه عامدا ملتفتا وهو فى الواقع خمر، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه، ولا يوجد أى مانع من استحقاقه العقوبه لأنه ارتكب محرما ومبغوضا للمولى عامدا ملتفتا الى ذلك، واما المتجرى فهو لاـ يستحق العقوبه وان كان المقتضى للعقوبه موجود وهو انه ارتكب ما يعتقد بحرمته، فهو يعتقد بان هذا المائع خمر واقدم على ارتكابه فارتكبه ولكن قطعه لم يكن مطابقا للواقع ثم بان انه ليس بخمر بل هو خل او ماء مباح، فعدم مطابقه القطع للواقع يكون مانعا من استحقاقه العقوبه، ولا مانع من ان يكون عدم استحقاقه العقوبه منوطا بأمر خارج عن الاختيار، فان عدم مطابقه قطعه للواقع خارج عن اختياره، فالمتجرى لا يستحق العقوبه لوجود المانع، واما العاصى فهو يستحق العقوبه لعدم وجود المانع .

ص: ۳۹۳

۱- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الانصارى، ص ۴۰.

ودعوى انه لا فرق بين العاصى والمتجرى غايه الامر ان المتجرى لا يكون قطعه مطابقا للواقع والعاصى يكون قطعه مطابقا للواقع، والمطابقه للواقع وعدمها كلاهما خارجان عن اختيار المكلف، فإذن كيف يستحق العاصى العقوبه على مطابقه قطعه للواقع مع انه خارج عن اختياره، فاذا لم يكن المتجرى مستحقا للعقوبه من جهه ان قطعه غير مطابق للواقع فالعاصى ايضا لا يستحق العقوبه من جهه ان مطابقه قطعه للواقع غير اختياريه، فلا فرق بين العاصى والمتجرى من هذه الناحيه .

هذه الدعوى لا اساس لها، وذلک لأن المقتضی للعقوبه موجود فی کلیهما أی فی العاصی والمتجری معا، والمقتضی للعقوبه هو ارتکاب ما اعتقد بانه حرام، غایه الامر ان قطع العاصی مطابق للواقع وان ما ارتکبه حرام واقعا، ومطابقه القطع وان کانت خارجه عن اختیار العاصی الا انها لیست مانعه عن تأثیر المقتضی، اذ المقتضی لاستحقاق العقوبه موجود، فاذا کان المقتضی موجودا والمانع مفقودا فالمقتضی یؤثر فی المقتضی، أی یصیر المقتضی عله تامه حینئذٍ فهو مؤثر، بینما المقتضی لاستحقاق العقوبه فی المتجری موجود لأنه ارتکب ما اعتقد انه حرام وهو مقتضٍ لاستحقاق العقوبه، ولکن عدم مطابقه قطعه للواقع مانع عن تأثیر هذا المقتضی، فلا یستحق العقوبه لأجل وجود المانع لا لعدم وجود المقتضی، فالمانع عن تأثیر المقتضی موجود وهذا هو الفارق بین العاصی وبین المتجری، هذا ما ذکره شیخنا الانصاری (قده) من ان العاصی یستحق العقوبه دون المتجری (۱)

والجواب عن ذلک :

ما تقدم من ان التجری فی نفسه قبیح وتعدٍ علی المولی وهتک لحرمته وهیبته وخروج عن آداب العبودیه وعن حدودها وتفویت لحق المولی الذاتی وهو ظلم بل هو من اظهر افارد الظلم فان ارتکاب ما اعتقده حرام ظلم وتفویت لحق المولی، ومن الواضح ان العاصی والمتجری مشترکان فی ارتکاب ما یعتقدان انه حرام .

ص: ۳۹۴

۱- فرائد الاصول، الشیخ مرتضی الانصاری، ص۳۹.

فإذن ملاک استحقاق العقوبه والادانه هو الظلم على المولى الحقيقى، وتقدم ان تمام موضوع استحقاق العقوبه والادانه هو احراز التكليف من دون دخل الواقع فيه، فموضوع استحقاق العقوبه ليس هو الواقع بما هو واقع كما ان موضوعه ليس مركبا من الواقع واحرازه، بل احراز التكليف وتنجزه تمام الموضوع لاستحقاق العقوبه .

فإذن العاصى والمتجرى يشتركان فى هذه النقطه ولا فرق بينهما فيها .

وقد ذكرنا ان هناک اختلاف بينهما فى نقاط لا أثر لها فى استحقاق العقوبه كمطابقه القطع للواقع وعدم المطابقه، فانهما امران خارجان عن اختيار المكلف ولا صله لهما باستحقاق العقوبه والادانه، كما ان ارتكاب الحرام بما هو حرام او ترک الواجب بما هو واجب ليس ملاک لاستحقاق العقوبه وكذا ارتكاب المفسده بما هو ارتكاب لها،لان ملاک استحقاق العقوبه هو الظلم وتفويت حق المولى الذى هو من اظهر افراد الظلم، وعليه، فلا شبهه فى قبح التجرى فان معنى التجرى هو الظلم ولا شبهه فى قبح الظلم فان قبح الظلم امر وجدانى يدركه العقل وجدانا، وذكرنا ان الامر الوجدانى غير قابل لإقامه البرهان عليه لأنه مدرک مباشره فلا حاجه الى الواسطه والى البرهان .

ثم انه يظهر من الشيخ عليه الرحمه ان ملاک استحقاق العقوبه ليس هو ارتكاب الحرام الواقعى ولا ترک الواجب الواقعى كما يظهر من بعض الأصوليين، بل ملاک استحقاق العقوبه ارتكاب ما اعتقد بانه حرام او ترک ما اعتقد انه واجب كما صرح به الشيخ (قده)، ان هذا هو المقتضى لاستحقاق العقوبه غايه الامر ان عدم مطابقه القطع للواقع هو المانع من تأثير المقتضى .

ولكن ظهر مما تقـدم ان عدم مطابقه القطع للواقع ليس له دخل فى تأثير هذا المقتضى فان هذا المقتضـى تأثيره بنحو العله التامه باعتبار انه ظلم وتفويت لحق المولى وهو من أظهر افراد الظلم، وقبح الظلم امر ضـرورى ووجدانى، ونسبه الظلم الى القبح كنسبه العله التامه الى معلولها .

فالنتيجه ان ما ذكرها الشيخ (قده) من التفصيل بين المتجرى والعاصى لا يمكن المساعده عليه.

الوجه السادس : ما ذكره المحقق النائينى (قده)، من ان قبح التجرى فاعلى وليس بفعلى، فان الفعل بعنوانه الاولى مباح فمن اعتقد ان هذا المائع خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح فالفعل المتجرى به هو شرب الماء المباح وشرب الماء المباح بعنوانه الاولى ليس بقبيح، وبعنوانه الثانوى وهو تعلق القطع بحرمته، ولكن القطع الذى تعلق بحرمه هذا الفعل ليس عنوانا له بل القطع طريق الى حرمته وليس عنوانا له حتى يكون قبيحا بهذا العنوان، وعليه فالفعل المتجرى به ليس بقبيح لا بعنوانه الاولى ولا بعنوان تعلق القطع بحرمته، ومن اجل ذلك يكون قبح التجرى فاعليا لا فعليا (۱)

وما افاده (قده) لا يمكن المساعده عليه، اذ قد ظهر مما ذكرنا ان قبح التجرى من جهه انه مصداق للظلم ومصداق لتفويت حق المولى الذى هو من اظهر افراد الظلم، فكيف لا يكون التجرى قبيحا، فان الفعل بعنوانه الاولى وان كان مباحا الا انه بعنوانه الثانوى مصداق للظلم على المولى وتفويت لحقه، فمن اجل ذلك يكون قبيحا .

وقد ذكرنا ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الواقعيه الا ان العقل يدركهما بالوجدان، فان حسن العدل امر وجدانى وقبح الظلم امر وجدانى، والعقل يدرك قبح الظلم وجدانا، وكل فعل لا يتصف بالحسن او القبح الا بعنوان ثانوى ومن جهه اضافته الى الفاعل والا فالفعل فى نفسه لا يتصف بالحسن او القبح، فانهما ليس كالمصلحه والمفسده، فان المصلحه قائمه بذات الفعل والمفسده كذلك، واما الحسن والقبح فليس كذلك، فان الفعل انما يتصف بالحسن او القبح من جهه صدوره من الفاعل بعنوان ثانوى، فاذا صدر من الفاعل وانطبق عليه عنوان الظلم فهو قبيح واذا صدر من الفاعل وانطبق عليه عنوان العدل فهو حسن، ومن هنا قلنا ان حسن الشىء عباره عما ينبغى ان يقع فى الخارج وقبح الشىء عباره عما لا ينبغى ان يقع فى الخارج، ويستحق المدح على وقوعه فى الخارج او الذم او العقوبه والمثوبه عليه .

۱- [۲] اجود التقريرات، الخوئى، ج۲، ص۲۵.

فإذن حسن الشيء هو من جهه اضافته الى الفاعل لا فى نفسه فالفعل بنفسه وذاته لا يتصف بالحسن او لقبح .

هذا تمام كلامنا فى استحقاق المتجرى العقوبه وعدم استحقاقه .

والى هنا قد تبين ان المتجرى يستحق العقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما.

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التجرى

الى هنا قد تبين عدم الفرق بين العاصى والمتجرى فى استحقاق العقوبه، فكما ان العاصى يستحق العقوبه على العصيان، كذلك المتجرى يستحق العقوبه على التجرى، وملاك العقوبه فيهما واحد، والفرق بينهما فى نقاط اخرى لا صله لها فيما هو ملاك استحقاق العقوبه، فلا شبهه فى ان الفعل المتجرى به قبيح .

المقام الثالث : فى حرمه الفعل المتجرى به شرعا

فهل الفعل المتجرى به حرام شرعا او انه ليس بحرام شرعا ؟

وقد استدل على حرمته شرعا بوجوه :

الوجه الاول : اطلاقات الادله من الكتاب والسنه، فهى تشمل الفعل المتجرى به ايضا .

الوجه الثانى : الاجماع، فان الاجماع من العلماء قائم على حرمه الفعل المتجرى به .

الوجه الثالث : قاعده الملازمه بين حكم العقل بقبح شيء وحكم الشرع بحرمته، ولا شبهه فى ان العقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به .

الوجه الرابع : الروايات التى يستدل بها على حرمه الفعل المتجرى به .

اما الكلام فى الوجه الاول، وهو اطلاقات الادله، فالتمسك بإطلاقات الادله من الكتاب والسنه يتوقف على تماميه مجموعه مقدمات :

المقدمه الاولى : لا شبهه فى ان متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا، اذ يستحيل تعلق التكليف بإمر غير مقدور، لان توجيه التكليف الى العاجز قبيح ولغو، وصدور القبيح من المولى الحكيم مستحيل، فلا بد من ان يكون متعلق التكليف – سواء ا كان التكليف وجوبيا ام كان تحريميا – مقدورا، واما اذا كان خارجا عن قدره المكلف وسلطنته فلا يمكن تعلق التكليف به، ولا فرق فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف ان تكون باقتضاء نفس الخطاب كما اختاره المحقق النائينى (قده) او تكون بحكم العقل

كما هو الصحيح .

ص: ٣٩٧

المقـدمه الثـانيه : ان البـاعث والمحرك للمكلف نحو الاتيـان بـالواجب والابتعاد عن الحرام انما هو احراز التكليف أى التكليف بوجوده العلمى لاـ التكليف بوجوده الواقعى، فـان التكليف بوجوده الواقعى لاـ يكون محركـا للمكلف وباعثا وداعيا له، فاذا علم الانسـان بوجوب الصـلاه عليه من جهه دخول الوقت او البلوغ فهـذا العلم محرك للمكلف نحو الاتيـان بالصـلاه، وكـذلك سائر الواجبات كوجوب الحج ونحوه، واما اذا كان جاهلا بوجوب الصلاه اما من جهه عدم العلم بدخول الوقت او من جهه عدم علمه ببلوغه فهـذا الوجوب لا يكون محركا وداعيا وباعثا، فان التكليف متعلق بما يراه المكلف انه واقع سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن، وسواء أ كانت رؤيته مستنده الى العلم الوجدانى او العلم التعبدى او الاصل العملى .

فلاـ شبهه فى ان المحرك للإنسـان هـو العلم بلاـ فرق فى ذلـك بين الاـمور التشـريعيه والاـمور التكـوينيه، فكمـا ان فى الاـمور التشـريعيه المحرك والباعث هو العلم واحراز التكليف فكـذلك الحال فى الامور التكوينيه، فاذا كان الانسان عطشانا وكان الماء قريبـا منه ولكن هو لا يعلم به فلا يكون محركا واما اذا علم بوجود الماء فهو محرك وان كان علمه غير مطابق للواقع، فإذن العلم عله تامه للتحريك وللداعويه وللباعثيه .

المقـدمه الثـالثه : ان الغرض من وراء جعـل التكليـف هـو داعـويته ومحركيته نحو الاتيـان بمتعلقه فى الخـارج، ومن الواضـح ان داعويه التكليف انمـا هى الى متعلقه المقـدور، فاذا كان متعلقه مقـدورا فالتكليف يصـلح ان يكون داعيا وباعثا ومحركا المكلف نحو الاتيـان به، وامـا اذا كان متعلقه غير مقـدور وخارج عن قـدره المكلف فلا يمكن دعوته الى الممتنع، فـداعويه التكليف انما هى الى الفعل المقدور للمكلف .

ص: ٣٩٨

وعلى هذا، فمتعلق التكليف بمقتضى المقدمه الاولى لا بد ان يكون اختياريا، فيستحيل توجيه التكليف الى امر خارج عن اختيار المكلف، وبمقتضى المقدمه الثانيه ان الباعث والمحرك هو التكليف بوجوده العلمى واما التكليف بوجوده الواقعى فلا يكون محركا، وبمقتضى المقدمه الثالثه التكليف انما يدعو الى الاتيان بمتعلقه اذا كان مقدورا واما اذا لم يكن مقدورا فيستحيل ان يكون داعيا الى الاتيان به لاستحاله داعويته الى الممتنع، فلا بد ان يكون متعلق التكليف امرا اختياريا للمكلف .

فإذن لا بد من الالتزام بان متعلق التكليف هو اختيار الفعل وارادته بوجوده العلمى سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع، ولا يمكن ان يكون متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده الواقعى، لان الوجود الواقعى للفعل غير مقدور للمكلف، فليس بيد المكلف مطابقه قطعه للواقع الا من باب الاتفاق والصدفه، والاتفاق والصدفه امر خارج عن اختيار المكلف، لا يمكن ان يكون متعلق التكليف اختيار الفعل مقيدا بكونه واقعا حقيقه فانه ليس باختيار المكلف، ام كون الفعل واقعا فى الخارج ام لم يكن واقعا فى الخارج فهو امر تصادفى واتفاقى وليس بيد المكلف، والذى هو بيد المكلف واختياره هو اراده الفعل الذى يراه انه واقع أى الفعل بوجوده العلمى ارادته باختياره سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن مطابقا للواقع .

فإذن متعلق التكليف اختيار الفعل بوجوده العلمى، فمتعلق التكليف اراده الصلاه بوجودها العلمى ومتعلق التكليف اراده شرب الخمر بوجوده العلمى، ولا يمكن ان يكون متعلق التكليف اراده الصلاه بوجودها الواقعى، فان الوجود الواقعى للصلاه ليس باختيارى للمكلف وقد يكون قطعه مطابقا لوجود الصلاه فى الواقع وقد لا يكون مطابقا وهو امر تصادفى وليس امرا اتفاقيا .

فنتيجه هذه المقدمات الثلاث، ان التكليف تعلق بمتعلقه بوجوده العلمى لا بوجوده الواقعى، فعندئذٍ تشمل الخطابات الشرعيه من الكتاب والسنه الفعل المتجرى به ايضا فانه ان كان مطابقا للواقع فهو عاص وان لم يكن مطابقا للواقع فهو متجرى، وعلى كلا التقديرين فالفعل متعلق للتكليف لان الفعل بوجوده العملى متعلق للتكليف سواء أ كان مطابقا للواقع ام لم يكن .

وعلى هذا فالفعل المتجرى به محكوم بالحرمه بمقتضى اطلاقات الادله، هذا هو مقتضى التمسك بالوجه الاول .

والجواب عن ذلک :

اما المقدمه الاولى فهى تامه ولا شبهه فيها، وانما الكلام فى المقدمه الثانيه والثالثه، حيث لا يمكن الاخذ بهما من وجوه :

الوجه الاول : ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد، ومن الطبيعى ان الملاكات الواقعيه قائمه بالفعل بوجوده الواقعى لا بالفعل بوجوده العلمى، اذ ان الفعل بوجوده العلمى لا موطن له الا الذهن والملاكات امور تكوينيه واقعيه وهى قائمه بالفعل بوجوده الواقعى الخارجى .

وذكرنا ان حقيقه الحكم وروحه هو ملاكه، واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له اذ هو ليس بحكم مولوى، ولا يعاقب على مخالفته ولا يثاب على موافقته كوجوب المقدمه الذى لا ملاک له، فالوجوب الذى لا ملاک له لا روح له .

وعلى هذا فمتعلق التكليف لو كان الفعل بوجوده العلمى فمعناه انه مجرد اعتبار ومعناه ان التكليف لا يكون تابعا للملاكات الواقعيه فان الملاكات الواقعيه قائمه بالأفعال بوجوداتها الواقعيه الخارجيه، فلا بد ان يكون متعلق التكليف نفس تلك الافعال لا الافعال بوجودتها العلميه .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ص: ۴۰۰

الى هنا قد تبين ان نتيجه المقدمه الاولى ان متعلق التكليف لا بد ان يكون مقدورا لاستحاله توجيه التكليف الى غير المقدور، ونتيجه المقدمه الثانيه ان الباعث والمحرک للمكلف الى الاتيان بالواجب او الاجتناب عن الحرام انما هو احراز التكليف لا التكليف بوجوده الواقعى أى التكليف بوجوده العلمى هو المحرک للمكلف والباعث للإتيان بالواجب او الابتعاد من الحرام، ونتيجه المقدمه الثالثه ان الغرض من وراء جعل التكاليف انما هى الداعويه والاراده والقصد لامتثالها والاتيان بمتعلقاتها، ولازم ذلک ان متعلق التكليف هو اراده المكلف وقصده واختياره وحيث ان الاراده لا تتعلق بالواقع وانما تتعلق بما يراه الفاعل واقعا سواء اكان كذلک ام لم يكن كذلک، فاذا كانت الاراده والاختيار متعلقين بما يراه الفاعل واقعا فهو يعم موارد التجرى ايضا .

وعلى هذا فالخطابات الشرعيه من الكتاب والسنه تعم موارد التجرى ايضا ولا تختص بموارد العصيان، هذا هو الدليل على ان

الخطابات الشرعیه تعم موارد التجری وتدل علی حرمه الفعل المتجری به .

والجواب عن ذلک :

اما المقدمه الاولی فلا اشکال فیها، فان متعلق التکلیف لا بد ان یکون مقدورا لاستحاله التکلیف بغیر المقدور، واما المقدمه الثانیه فهی غیر تامه لان احراز التکلیف والقطع به طریق الی الواقع ولا یکون موضوعا، فالعلم هو طریق الی الواقع فان العالم لا یری الا الواقع ولا یری علمه بالواقع، فالعالم بان هذا المائع خمرا لا یری الا کونه خمرا، واقدم علی شربه بملاک انه خمر لا بملاک انه معلوم الخمریه فالنظر الی العلم نظر آلی وهو فان فی الواقع ولا یری العالم والقاطع علمه .

فإذن احراز التكليف ملحوظ آليا الى الواقع، فالمحرك للمكلف والباعث هو الواقع غايه الامر ان احراز التكليف شرط له، فالإحراز ليس تمام الموضوع لتحريك المكلف وباعثيته وداعويته، فان الواقع المحرز هو المحرك للمكلف نحو الاتيان به واحرازه شرط له، ولو تنزلنا فلا اقل من ان الاحراز جزء الموضوع فالموضوع مركب من الواقع واحرازه والواقع مع احرازه محرك وباعث لا ان الاحراز تمام الموضوع وهذا امر واضح ووجدانى فان كل قاطع بالحكم الشرعى يرى الحكم الشرعى ويرى انه محرك له لا قطعه غايه الامر ان تحريكه مشروط بالإحراز او ان الاحراز جزء الموضوع للتحريك والداعويه .

وعلى كلا التقديرين فالخطابات الشرعيه لا تشمل موارد التجرى لفرض انه لاواقع فى موارد التجرى ومن اجل ذلك تختص الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنه بموارد العصيان ولا تشمل موارد التجرى .

ودعوى ان الواقع خارج عن اختيار المكلف وسلطنته مدفوعه، فان الواقع تحت اختيار المكلف وتحت سلطنته حتى فى موارد الجهل لان الجهل لا يمنع من كون الواقع تحت سلطنه الانسان واختياره، والذى هو خارج عن اختيار المكلف هو مطابقه قطعه للواقع وعدم مطابقه قطعه للواقع وهو امر تصادفى اذ قد يكون قطعه مطابقا للواقع وقد لا يكون قطعه مطابقا للواقع، فالمطابقه وعدم المطابقه امر تصادفى خارج عن اختيار المكلف واما الواقع فهو بيد المكلف وتحت اختياره وسلطنته، فقطعه اذا كان مطابقا للواقع فالمكلف يأتى به وهو مقدور له وتحت سلطانه، فالواقع لا يكون خارجا عن تحت قدرته والجهل غير مانع عن ذلك .

فالنتيجه ان المقدمه الثانيه غير تامه .

واما المقدمه الثالثه ففيها جهات من الاشكال :

الاشكال الاول : ان الاحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد الواقعيتين، لان الاحكام الشرعيه تدور مدارها سعه وضيقا ولا يمكن ان تكون دائره الاحكام الشرعيه اوسع من دائره المصالح والمفاسد الواقعيتين، لان حقيقه الحكم وروحه ملاكه واما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له ولا يترتب عليه أى اثر، فالحكم الحقيقى هو الحكم الذى يكون متعلقه مشتملا على الملاك أى المصلحه او المفسده، فحرمه شرب الخمر من جهه ان فيه مفسده ملزمه حرمه حقيقيه مولويه ويعاقب على مخالفتها ويثاب على موافقتها من جهه ان الشرب مشتمل على مفسده ملزمه وكذلك سائر الاحكام الشرعيه، ولهذا يكون حقيقه الحكم ملاكه والا فالحكم بدون الملاك لا اثر له ولا يترتب على مخالفته عقاب ولا على موافقته ثواب ووجوده كالعدم .

وعلى هذا، فلا شبهه فى ان الملاكات الواقعيه قائمه بأفعال المكلف بوجوداتها الواقعيه واما اذا لم يكن قطعه مطابقا للواقع بان لا يكون هنا واقع فلا ملاك فى البين، كما اذا قطع بان هذا المائع خمر فقام بشربه ثم بان انه ماء فعندئذٍ لا ملاك ولا مفسده فى شرب الماء، والمفسده انما هى فى شرب الخمر لا فى شرب الماء، فكيف يلتزم بان اطلاقات الادله تشمل موارد التجرى، اذ معنى شمولها لموارد التجرى لا بديه جعل الاحكام فى هذه الموارد، والاحكام المجعوله بدون وجود ملاك فى متعلقاتها لا قيمه لها لان الحكم بما هو اعتبار لا قيمه له، والحكم انما له قيمه وآثار اذا كان متعلقه مشتملا على الملاك .

وعلى هذا، فالملاك انما هو قائم فى موارد يكون قطع المكلف مطابقا للواقع، واما فى الموارد التى لا يكون قطع المكلف مطابقا للواقع وهى موارد التجرى فلا ملاك للحكم، واذا لم يكن ملاك لم يكن حكم ايضا .

ص: ۴۰۳

فلا بد من تخصيص الخطابات الشرعيه بموارد العصيان ولا تشمل موارد التجرى لعدم وجود الملاک فی هذه الموارد .

وقد اشکل علی ذلک بعض المحققین (قده) علی ما فی تقریر بحثه، بان هنا مسألتین

المساله الاولی : تبعیه الاحکام للمصالح والمفاسد الواقعیتین بناء علی مذهب العدلیه.

المسأله الثانیه : ان هذه الخطابات باطلاقاتها وعموماتها هل تشمل التجری اولا تشمل التجری ؟

التجری بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجری

ذکرنا ان المقدمه الثالثه فیها وجوه من الاشکال :

الوجه الاول : ان الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیتین وتدور مدارها حدوثا وبقاءً، ولا یمکن ان تکون دائره الاحکام الشرعیه اوسع من دائره المصالح والمفاسد الواقعیتین، فهی تدور مدارهما فی السعه والضیق وفی الحدوث والبقاء، ومن الواضح ان المصالح والمفاسد الواقعیتین قائمه بإفعال المکلفین بوجوداتها الواقعیه، فالمفسده قائمه بشرب الخمر الواقعی لا فی شرب الماء المباح بتخیل انه شرب خمر، فالمصالح والمفاسد الواقعیتین لا شبهه فی انها قائمه بالأفعال الخارجیه بوجوداتها الواقعیه لا بوجوداتها العلمیه التی لا واقع موضوعی لها فی الخارج، ولذلک الاحکام الشرعیه لا تعم موارد التجری، فلا یمکن ثبوت الحرمه للفعل المتجری به، فان الفعل المتجری به هو شرب الماء المباح، فاذا قطع المکلف بان هذا الماء خمر وشربه ثم بان انه ماء مباح فالفعل المتجری به هو شرب الماء المباح، والمفروض انه لا مفسده فیه، فإذن لا حرمه فیه، فان الحرمه تتبع المفسده فاذا لم تکن فیه مفسده فلا حرمه فیه ایضا .

وعلی هذا، فلا یمکن ان تکون اطلاقات الادله من الکتاب والسنه شامله لموارد التجری لعدم وجود ملاکات الاحکام فیها بل هی مختصه بموارد العصیان الحقیقی .

ص: ۴۰۴

وقد اشکل علیه بعض المحققین (قده) – علی ما فی تقریر بحثه – من ان من یستدل بهذه الاطلاقات علی عموم الحکم لموارد التجری یعترف بان الخمر ظاهر فی الخمر الواقعی ولکن ظهور کل دلیل فی انه بداعی تحریک المکلف والباعثیه لإراده المکلف نحو الاتیان بالواجب والاجتناب عن الحرام، ومن الواضح ان الاراده لا تتعلق بالواقع بما هو واقع فان الاراده قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق فان تعلق الاراده بالواقع امر خارج عن اختیار المکلف ولیس بیده کإصابه قطعه للواقع وعدم اصابته فانه امر اتفاقی خارج عن اختیار القاطع، وکذلک الاراده تعلقها بالواقع بما هو واقع خارج عن اختیاره لإنها قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق به .

وعلی هـذا، فلا محاله تکون الاراده متعلقه بالفعل الذی یری المکلف انه مطابق للواقع سواء أ کان فی الواقع کذلک ام لم یکن، فمن اجـل ذلـک تکون هـذه الخطابـات تعم موارد التجری فـان الخطـاب تعلق بـإراده المکلف والتکلیف متعلق بإراده المکلف والاراده متعلقه بالفعل الـذی یری المکلف انه مطابق للواقع فمطابقته للواقع برؤیه المکلف، واما انه فی الواقع ایضا کذلک ؟ فهو غیر معلوم، ولهذا یشمل موارد التجری ایضا، ولإجل ذلک تکون هذه الخطابات عامه ومطلقه وبإطلاقها تشمل موارد التجری .

فإذن هذه المسأله لا ترتبط بمسأله تبعیه الاحکام الشرعیه للمصالح والمفاسد الواقعیتین علی مذهب العدلیه، فان الاحکام الواقعیه کـذلک ولکن هـذه الخطابات مطلقه علی ضوء هـذه النکته باعتبار انها متعلقه بإراده المکلف واختیاره، والاراده لا تتعلق بالفعل بوجوده الواقعی وانما تتعلق بالفعل الذی یری المکلف انه مطابق للواقع فلهذا یعم الخطاب موارد التجری ایضا .

هكذا ذكره (قده) .

وللمناقشه فيه مجال،فان هـذه الخطابات اذا كانت متعلقه بإراده المكلف، ومن الواضح ان اراده المكلف انما تعلقت بالفعل الذى يراه المكلف انه مطابق للواقع اما انه كـذلك واقعا او انه ليس كـذلك واقعا ؟ فلا يـدرى ذلك، وانما تعلقت ارادته بالفعل الذى يرى انه مطـابق للواقع بعـد ان لا ـ يمكن تعلقهـا بالفعـل بوجوده الواقعى فعندئـذٍ بطبيعه الحـال يكون الخطـاب عاما يشـمل موارد التجرى، ولكن كيف يمكن جعـل الحرمه للفعـل المتجرى به بـدون ملا ـك وقـد اشـرنا ان حقيقه الحكم وروحه ملاكه والحكم بـدون ملاك لا روح له بل ليس بحكم شـرعى مولوى قابل للتنجّز، ولهذا لا يعاقب على مخالفته ولا يثاب على موافقته، فالحكم بلا ملاك لا أثر له بل لا يمكن جعله من المولى لإنه لغو ووجوده كعـدمه، فكيف يمكن ان تكون هـذه الخطابات مطلقه وعامه وبإطلاقها تشـمل موارد التجرى، اذ معنى ذلك ان الاحكام المجعوله فى موارد التجرى بلا ملاك وهذا مما لا يمكن الالتزام به، هـذا مضافا الى ان لهذه المطلقات مدلول واحد ومفاده جعل الاحكام الشـرعيه الواقعيه المولويه، فان خطابات الكتاب والسـنه لها مـدلول واحـد وهو جعل الاحكام الشـرعيه الحقيقيه التى لها ملاك، ولا يمكـن الالتزام بان لها مـدلولين احـدهما الحكم الواقعى والا ـخر الحكم بلا ـ ملا ـك اذ لا ـ شـبهه فى ان لهـا مـدلولا واحـدا وهو الحكم الواقعى الـذى له ملا ـك، فإذن هـذا قرينه على ان الاحكـام الشـرعيه لم تتعلق بـإراده المكلف ومتعلق الحرمه والوجوب ليس اراده المكلف بـل متعلقهمـا الفعـل بوجوده الخارجى الواقعى مباشـره، فان الحرمه تتعلق بشـرب الخمر مباشره وتعلقت بشرب النجس مباشره وتعلقت بالتصرف بمال الغير مباشره لا ان الحرمه متعلقه بـإراده المكلف والا ـراده متعلقه بالفعل حتى يقال بان الاراده لم تتعلق بالفعل بوجوده الواقعى وانما تعلقت بالفعل الـذى يرى المكلف بـانه مطابق للواقع، فمطابقته للواقع انما هى برؤيه المكلف لا واقعا، بل الحرمه تعلقت بالفعل مباشـره بوجوده الواقعى وهو مقـدور للمكلف ولا ـ يلزم محـذور التكليف بغير المقـدور لا ـن الفعل بوجوده الواقعى مقـدور للمكلف، والـذى هو خارج عن قـدره المكلف اصابه قطعه للواقع وعدم اصابته للواقع، واما اذا اصاب قطعه الواقع فإتيان المكلف للواقع مقدور له، فان قطعه اذا كان مطابقا للواقع فهو قادر على اتيان الواقع واذا لم يكن قطعه مطابقا للواقع فلا واقع حينئذٍ حتى يكون قادرا او غير قادر من باب السالبه بانتفاء الموضوع، فمن اجل ذلك الاحكام الشرعيه والتكاليف الشرعيه متعلقه بأفعال المكلفين بوجوداتها الواقعيه مباشـره لا ـ انهـا متعلقه بـإراده المكلف حتى يقال ان اراده المكلف لم تتعلق بالأفعال بوجوداتها الواقعيه وانما تتعلق بالأفعال التى يرى المكلف انها مطابقه للواقع اما انها كذلك او ليست كذلك فهو امر اخر .

فليس متعلق التكليف اراده المكلف واختياره ومتعلق التكليف فعل المكلف مباشره بوجوده الواقعى ولا يلزم منه أى محذور .

نعم هنا اشكال اخر على هذا الوجه، وهو انه لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الشرعيه الا من طريق نفس هذه الاحكام، فاذا جعل الشارع الوجوب لشىء فهو يدل على ان فيه مصلحه ملزمه ولولا جعل الوجوب له فلا طريق لنا الى معرفه انه مشتمل على المصلحه الملزمه، واذا جعل الحرمه لشرب الخمر فهو يكشف عن ان فيه مفسده ملزمه ولو لم يجعل الشارع الحرمه لشرب الخمر فلا طريق لنا الى معرفه ان فى شربها مفسده ملزمه وهكذا، فإذن لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الشرعيه الا من طريق ثبوت نفس الاحكام .

وعلى هذا، فاذا فرضنا ان الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنه تعم موارد التجرى ايضا فعندئذٍ يكشف ثبوت الحكم للفعل المتجرى به عن وجود ملاك فيه، فاذا جعل الشارع الحرمه للفعل المتجرى به كشرب الماء او شرب الخل نستكشف من ذلك ان فى شرب هذا الماء مفسده، فإذن ثبوت الحكم لشىء كاشف عن ثبوت الملاك فيه، واما مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له فلا طريق لنا لمعرفه ثبوت الملاك فيه .

وعلى هذا، فيمكن القول ان هذه الاطلاقات اذا كانت مطلقه وبإطلاقها تشمل موارد التجرى فهى بنفسها تدل على ان الفعل المتجرى به مشتمل عله مفسده ملزمه والا فلا يمكن جعل الحرمه له، هذا الاشكال وارد على هذا الوجه .

الاشكال الثانى : انه لا شبهه فى ان الالفاظ ظاهره فى معانيها الواقعيه، فلفظ الخمر ظاهر فى الخمر الواقعى ولفظ النجس ظاهر فى النجس الواقعى وهكذا، فكل لفظ ظاهر فى معناه بوجوده الواقعى الخارجى وهذا مما لا شبهه فيه، فلا تشرب الخمر ظاهر فى النهى عن شرب الخمر الواقعى، فخطابات الكتاب والسنه ظاهره فى ان الحرام هو فعل المكلف بوجوده الواقعى لا الاعم منه ومن وجوده العلمى باعتبار ان اللفظ موضوع بإزاء معناه الواقعى، وليس معنى اللفظ الجامع بين المعنى بوجوده الواقعى وبين المعنى بوجوده العلمى بل معنى اللفظ هو الحصه الواقعيه فالخمر موضوع بإزاء الخمر الواقعى وهكذا سائر الالفاظ .

فإذن الخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنه ظاهره فى حرمه الفعل بوجوده الواقعى وظاهره فى وجوب الفعل بوجوده الواقعى وهكذا، واراده الاعم بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك .

الاشكال الثالث : ذكرنا ان غرض المولى ومقصوده من وراء جعل التكليف ايجاد الداعويه والاراده فى نفس المكلف، والمراد من غرض المولى ومقصوده الغرض التكوينى ومقصوده التكوينى والمراد من اراده المولى الاراده التكوينيه فان المولى اراد من وراء الجعل ايجاد الاراده فى نفس المكلف، فاراده المولى اراده تكوينيه كما ان اراده المكلف اراده تكوينيه، المولى اراد بإراده تكوينيه ايجاد اراده تكوينيه فى نفس المكلف وليس المراد من اراده المولى اراده تشريعيه وليس المراد من غرض المولى الغرض التشريعى ومن مقصود المولى المقصود التشريعى، ليس المراد من غرض المولى الغرض التشريعى من وراء جعل التكليف ايجاد الداعويه والاراده التكوينيه فى نفس المكلف، فان الغرض التشريعى والاراده التشريعيه نفس التكليف، فان كان المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه فالتكليف متعلق بإراده المكلف فان المولى اراد بإراده تشريعيه ايجاد الداعى وايجاد الاراده التكوينيه فى نفس المكلف .

فإذن التكليف متعلِّق بإراده المكلف، ولكن لا شبهه فى ان المراد من اراده المولى الاراده التكوينيه والمراد من غرض المولى الغرض التكوينى والمراد من مقصود المولى المقصود التكوينى، ان المولى اراد تكوينا من جعل التكليف ايجاد الاراده التكوينيه فى نفس المكلف، وليس المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه .

وفى هذه المقدمه خلط بين الاراده التشريعيه والاراده التكوينيه،وهذا الخلط هو الذى اوجب الاعتقاد ان المراد من هذه الخطابات اعم من الخطابات الواقعيه والخطابات العلميه وانها تشمل موارد التجرى وموارد العصيان معا .

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

تحصّیل مما ذکرنا، ان المراد من مقصود المولی من جعل التکلیف ایجاد الداعویه والاراده التکوینیه فی نفس المکلف لتکون محرکه وباعثه نحو الاتیان بالواجب او الابتعاد عن الحرام کما ان المراد من مقصود المولی مقصوده التکوینی ومراده التکوینی أی مراد المولی ومقصوده تکوینا من جعل التکلیف ایجاد الداعویه والاراده فی نفس المکلف، ولیس المراد من مقصود المولی مقصوده التشریعی ومراده التشریعی من جعل التکلیف ایجاد الاراده فی نفس المکلف، اذ لو کان المراد ذلک لزم کون التکلیف متعلقا بإراده المکلف وهی متعلقه بالفعل وحیث انه لا یمکن تعلق الاراده بالفعل بوجوده الواقعی لأن الاراده قد تکون مطابقه للواقع وقد لا تکون مطابقه للواقع، والمطابقه وعدم المطابقه امر خارج عن اختیار المکلف، کمطابقه القطع للواقع وعدم مطابقته فإنها خارجه عن اختیار القاطع، والاراده ایضا کذلک أی انها لا تتعلق بالفعل بوجوده الواقعی وانما تتعلق بالفعل الأعم من وجود الواقعی والعلمی، فالإراده تعلقت بما یراه الفاعل واقعا مطابقا للواقع سواء أ کان کذلک ام لم یکن، فاذا کان الفعل باعتقاد الفاعل مطابقا للواقع فهو متعلق الاراده، واما الفعل بوجوده الواقعی فلیس متعلق الاراده .

فإذن هذ المقدمه -أی المقدمه الثالثه – مبنیه علی ان المراد من مقصود المولی مقصوده التشریعی ومراده التشریعی من جعل التکلیف ایجاد الاراده التکوینیه فی نفس المکلف، ولکن هذا الاحتمال بعید جدا، اذ لا شبهه فی ان المراد من مقصود المولی مقصوده التکوینی ومراده التکوینی، فان المولی اراد تکوینا من جعل التکلیف ایجاد الاراده التکوینیه فی نفس المکلف .

وعلی هذا فإراده المکلف لیست متعلِّقه للتکلیف، بل متعلق التکلیف فعل المکلف مباشره .

ص: ۴۰۹

وعلی هذا، فهذه المقدمه مبنیه علی الخلط بین الاراده التشریعیه التی هی عباره عن التکلیف والاراده التکوینیه، وتخیّل القائل بهذه المقدمه ان المراد من اراده المولی الاراده التشریعیه وهی متعلقه بإراده المکلف التکوینیه، ونتیجه ذلک ان التکلیف متعلق بإراده المکلف واراده المکلف متعلقه بالفعل الواجب او الحرام، ولا شبهه فی ان المراد من اراده المولی الاراده التکوینیه فان المولی اراد تکوینا من جعل التکلیف ایجاد الاراده التکوینیه فی نفس المکلف لتحریکه وبعثه نحو الاتیان بالواجب والابتعاد عن الحرام، وعلی هذا فمتعلق التکلیف نفس فعل المکلف بوجوده الواقعی فالتکلیف تعلق بالفعل مباشره بوجوده الواقعی ولا یلزم منه محذور التکلیف بغیر المقدور، فان المکلف قادر علی الاتیان بالواقع فاذا کان قطعه مطابقا للواقع فهو قادر علی الاتیان بالواقع واذا کان قطعه مخالفا للواقع فلا واقع فی البین حتی یکون قادرا او لیس بقادر من باب السالبه بانتفاء الموضوع .

قد یقال کما قیل : ان الفعل بوجوده الواقعی غیر مقدور للمکلف کما لا یمکن تعلق التکلیف به ایضا .

والجواب عن ذلک بطریقین :

الطريق الاول : ان المكلف اذا قطع بان هذا المائع خمر واقدم على شربه فبطبيعه الحال انه اقدم على شربه بداعى انه خمر ثم بان انه ليس بخمر فهذا تخلف فى الغايه وتخلف بأصل الداعى واما اصل الشرب فقد صدر منه بالاختيار والتخلف فى الداعى لا يجعل الفعل غير اختيارى، اذ لا شبهه فى ان شرب هذا المائع باختياره لان المعتبر فى الفعل الاختيارى امران :

الاول : كون الفاعل مختارا .

الثانى : التفاته الى الفعل .

وكلا الامرين موجود فى المقام فان الفاعل مختار له ان يشرب وله ان لا يشرب هذا المائع، فاذا شرب بداعى انه خمر ثم بان انه ليس بخمر فهذا تخلف فى الداعى وهو لا يجعل اصل الفعل غير اختيارى، فاصل الشرب قد صدر منه باختياره وهو تحت سلطنته وتحت قدرته .

الطريق الثانى : ما اشرنا اليه الآن من ان الواقع مقدور له أى شرب الخمر فاذا قطع المكلف بان هذا المائع خمر واقدم على شربه بعنوان انه خمر فان كان قطعه مطابقا للواقع فقد صدر شرب الخمر منه باختياره، فان شرب الخمر تحت سلطنته وان لم يكن مطابقا للواقع فلا واقع فى البين حتى يكون المكلف قادرا عليه او لم يكن أى سالبه بانتفاء الموضوع .

وعلى هذا، فرق بين كون الفعل متعلِّق للتكليف مباشره وكون الفعل متعلِّق للإراده، فالفعل اذا كان متعلِّقا للإراده فالإراده انما تعلقت بالفعل بما يراه الفاعل انه مطابق للواقع سواء أ كان كذلك ام لم يكن كذلك، ولا يمكن تعلق الاراده بالفعل بوجوده الواقعى والاراده انما تعلقت بالفعل بالأعم من وجوده الواقعى ووجوده الاعتقادى، فمن اجل ذلك تكون الخطابات الشرعيه تعم موارد التجرى ايضا .

واما اذا قلنا ان متعلق الفعل التكليف مباشره دون اراده المكلف فعندئذٍ يختص الفعل بوجوده الواقعى، وذكرنا انه لا يلزم منه محذور التكليف بغير المقدور .

وعلى هذا، فالخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنه تختص بموارد العصيان فقط ولا تشمل موارد التجرى، فشمول تلك الخطابات لموارد التجرى مبنى على ان التكليف متعلق بإراده المكلف والاراده متعلِّقه بالفعل فعندئذ حيث ان الاراده لا يمكن ان تتعلق بالفعل بوجوده الواقعى فلا محال يكون متعلقها الفعل الاعم من وجوده الواقعى ووجوده العلمى الاعتقادى، وعندئذٍ تشمل هذه الخطابات موارد التجرى ايضا، وحيث ان هذه المقدمه لا اصل لها فإنها مبنيه على ان يكون المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه أى المولى اراد من جعل التكليف ايجاد الاراده فى نفس المكلف أى يكون المراد من اراده المولى الاراده التشريعيه، ولكن من الواضح جدا ان المراد منها الاراده التكوينيه لا الاراده التشريعيه .

الی هنا قد تبین، ان المقدمه الاولی تامه، وهی کون متعلق التکلیف لا بد ان یکون مقدورا، واما المقدمه الثانیه فهی غیر تامه کما تقدم، وکذلک المقدمه الثالثه .

فإذن لا تشمل تلک الاطلاقات موارد التجری ولا یمکن اثبات حرمه الفعل المتجری به بتلک الاطلاقات کإطلاق قوله (علیه السلام) (لا تشرب الخمر) وما شاکل ذلک .

ثم ان للسید الاستاذ (قده) فی المقام کلام حیث اجاب عن هذه المقدمه تاره بالنقض واخری بالحل (۱)

اما النقض فقد ذکر (قده) ان لازم هذه المقدمه ان المکلف اذا اعتقد بدخول وقت الصلاه وصلی ثم بان ان الوقت غیر داخل، فلازم هذه المقدمه ان صلاته محکومه بالصحه باعتبار ان الامر بالصلاه تعلق باراده المکلف للصلاه أی ان متعلّق الامر اراده المکلف ومتعلّق الاراده الصلاه وحیث ان متعلّق الاراده لا یمکن ان تکون الصلاه بوجودها الواقعی فلا محاله یکون متعلّقها الاعم من وجودها الواقعی ووجودها الاعتقادی العلمی، ولازم ذلک ان هذه الصلاه التی وجدت بوجودها الاعتقادی العلمی محکومه بالصحه لأنها مشموله بقوله (علیه السلام) (صل)، فان صل یشمل موارد التجری کما یشمل موارد العصیان، وهذا خلاف الضروره الفقهیه فان من اعتقد بدخول الصلاه وصلی ثم بان ان الوقت غیر داخل فلا شبهه فی فساد هذه الصلاه ولا یحتمل صحتها .

هذا هو جوابه النقضی (قده) .

والظاهر ان هذا النقض غیر وارد علی القائل بهذه المقدمه، وبیان ذلک بحاجه الی مقدمه :

وهی ان التجری قد یکون فی المحرمات وقد یکون فی الواجبات، اما التجری فی المحرمات کما اذا اعتقد ان المکلف بان هذا المال مال الغیر وقام بالتصرف فیه بدون اذنه ثم بان انه ماله ولیس مال الغیر، فهذا لا شبهه فی انه تجری، وبناءً علی تمامیه هذه المقدمه لا شبهه فی ان هذا التصرف حرام وقبیح ومستحق للعقوبه غایه الامر علی هذا انه لا فرق بین المتجری والعاصی فکما ان فعل العاصی حرام کذلک فعل المتجری، فالفعل المتجری به حرام علی ضوء هذه المقدمه، فهذه المقدمه فی المحرمات تامه، وکذلک اذا اعتقد ان هذا الماء خمر فشربه ثم بان انه ماء مباح او مملوک له فلا شبهه فی ان هذا الشرب حرام علی ضوء هذه المقدمه وهی ان متعلق التکلیف اراده المکلف والاراده متعلقه بالفعل، وعلی ضوء هذه المقدمه خطاب (لا تشرب الخمر) یشمل موارد التجری ویدل علی ان الفعل المتجری به حرام وقبیح ومصب لتفویت حق الطاعه وظلم کما ان فعل العاصی حرام وتفویت لحق المولی وهو حق الطاعه .

ص: ۴۱۲

۱- [۱] مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی (قده) للسید محمد سرور، ج۲، ص۲۱.

فإذن الفعل المتجرى به حرام، والمتجرى مستحق للعقوبه، فالنقض فى مثل ذلك غير وارد فان هذه المقدمه لو تمت فلا شبهه من الالتزام بذلك فى المحرمات .

واما فى الواجبات فهى على قسمين فتاره يكون الواجب موسعا كالصلاه واخرى يكون الواجب مضيقا كالصوم .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

ذكرنا ان السيد الأستاذ (قده) قد اجاب عن المقدمه الثالثه تاره بالنقض واخرى بالحل وبيان ذلك بحاجه الى مقدمه :

وهى ان التجرى قد يكون فى المحرمات وقد يكون فى الواجبات، اما التجرى فى المحرمات كما اذا اعتقد بان هذا المال ملك للغير وقام بالتصرف فيه بدون اذنه، ثم تبين انه ملكه، فانه تجرى على المولى وتفويت لحقه فان قلنا بحرمه الفعل المتجرى به فهذا التصرف محكوم بالحرمه بتقدير ان الحرمه تتعلق بإراده المكلف والاراده متعلقه بالأعم من التصرف بوجوده الواقعى والتصرف بوجوده الاعتقادى، فهذا التصرف لم يكن تصرفا فى مال الغير بوجوده الواقعى ولكنه كان تصرفا فيه بوجوده الاعتقادى، وهو ايضا محرم .

فإذن خطاب (لا تغصب) او (لا تتصرف فى مال الغير) يشمل الفعل المتجرى به ايضا ويدل على حرمته، ولا شبهه فى استحقاق المتجرى العقوبه كالعاصى ولا فرق بينهما من هذه الناحيه، لا من ناحيه القبح ولا من ناحيه الحرمه .

واما اذا كان التجرى فى الواجب، فالواجب على قسمين :

فتاره يكون واجبا مضيقا واخرى يكون واجبا موسعا، اما الواجب اذا كان مضيقا كما اذا اعتقد بدخول شهر رمضان، فاذا صام يوم الغد باعتقاد انه من شهر رمضان يحكم بصحه صومه باعتبار ان الوجوب على ضوء هذه المقدمه تعلق بالإراده، والاراده متعلقه بالصوم الاعم من وجوده الواقعى ووجوده الاعتقادى، وذكرنا انه لا يمكن تعلق الاراده بالشىء بوجوده الواقعى لان الاراده قد تتعلق بالواقع وقد لا تتعلق بالواقع فحالها حال القطع من هذه الناحيه، فكما ان القطع قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون مطابقا للواقع، فالإراده ايضا كذلك تاره تكون متعلقه بالواقع واخرى لا تكون متعلقه به، فإذن اراده المكلف متعلقه بالفعل اعم من وجوده الواقعى ووجوده الاعتقادى، فالصوم كما انه مأمور به بوجوده الواقعى فكذلك هو مأمور به بوجوده الاعتقادى، ولهذا يحكم بصحته،كما انه لو ترك الصوم عامدا ملتفتا الى انه واجب عليه، فلا شبهه فى انه تجرٍ وتعدٍ على المولى وتفويت حقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر افراد الظلم، فمن اجل ذلك يستحق العقوبه .

ص: ٤١٣

فاذا كان مشمولا لإطلاق دليل الصوم فهو واجب ايضا، كما ان الصوم بوجوده الواقعى أى واقعا فى شهر رمضان واجب كذلك

الصوم واجب فی شهر رمضان اعتقادا وترکه ترک للواجب ویوجب استحقاق العقوبه .

واذا فرضنا انه قد ورد من المولی وجوب اکرام کل هاشمی او کل عالم، ففی مثل ذلک اذا اعتقد بان هذا هاشمی او عالم وترک الاکرام فلا شبهه فی انه ترک الواجب، فان الوجوب متعلق بإراده المکلف والاراده تعلقت بالأعم من اکرام الهاشمی او العالم واقعا او اکرامه اعتقادا فکلاهما واجب أی کما ان اکرام الهاشمی او العالم واقعا واجب فکذلک اکرام الهاشمی او العالم اعتقادا واجب ویصدق علی ترکه ترک الواجب ویستحق علیه العقوبه .

واما اذا کان الواجب موسعا کالصلاه، فانها واجب موسع بین المبدأ والمنتهی، فالواجب هو الجامع بین الافراد الموجوده بین المبدأ والمنتهی وکل صلاه بین المبدأ والمنتهی فرد من افراد الواجب ولیس بواجب لان الواجب هو الجامع بین الافراد الموجوده بین المبدأ والمنتهی أی بین زوال الشمس وغروبها وبین غروب الشمس الی طلوع الفجر او نصف اللیل علی الخلاف فی ان منتهی المغرب هو نصف اللیل او طلوع الفجر، فاذا اعتقد المکلف بان الوقت قد دخل وزالت الشمس واعتقد ان الصلاه واجبه علیه وصلی قبل الوقت ثم تبین عدم دخول الوقت، ففی مثل ذلک لا یحکم بصحه الصلاه، لان الواجب هو الجامع والجامع لا ینطبق علی هذا الفرد، والصحه انما تنتزع من انطباق الواجب علی الفرد المأتی به فی الخارج والمفروض ان الصلاه الواجبه بین المبدأ والمنتهی لا تنطبق علی هذا الفرد وانما تنطبق علی افرادها التی هی بین المبدأ والمنتهی .

ص: ۴۱۴

فـإذن لا يمكن الحكم بصـحه هـذا الفرد، ولا يمكن الحكم بان دليل وجوب الصـلاه يشـمل هـذا الفرد، فان اطلاق الخطاب انما يشـمل التجرى فيمـا اذا كـانت الاـراده متعلقه بنفس الواجب او الحرام كمـا اذا تعلقت بصوم شـهر رمضـان اعتقـادا وحيث انه لا يمكن تعلـق الاـراده بـالصوم بوجـوده الواقعى او بصوم شـهر رمضـان واقعـا، فلاـ محـاله تكون متعلقه بالأـعم من الصوم بوجوده الواقعى أى بصوم شـهر رمضان واقعا والصوم بوجوده الاعتقادى بان يكون المكلف معتقدا بدخول شهر رمضان وهو غير داخل، ففى مثل ذلك نقول بعموم الخطاب باعتبار ان تخصـيص الخطاب بالواجب الواقعى او الحرام الواقعى تكليف بغير المقدور، فمن اجـل ذلـك نقـول ان متعلـق الاـراده اعم من الوجـود الـواقعى للـواجب والوجـود الاعتقـادى او الوجـود الواقعى للحرام والوجود الاعتقـادى للحرام، فـاذا كـان الواجب موسـعا فاعتقـد المكلف بـدخول الوقت وصـلى قبـل دخول الوقت ثم تـبين ان الوقت غير داخل، فلا يمكن انطباق الواجب عليه، فانه لا يلزم من عـدم انطباق الواجب عليه التكليف بغير المقدور لان الواجب موسع وقابل للانطبـاق على كـل فرد من افرادهـا من البـدايه الى النهايه فلا يلزم التكليف بغير المقـدور نتيجه عـدم انطباق الواجب على الفرد الاعتقادى الذى اتى به، هذا هو الفرق بين ما اذا كان الواجب مضـيقا او كان التجرى فى الحرام وبين ما اذا كان الواجب موسـعا، فعندئـذٍ لاـ يلزم من عـدم انطبـاق الواجب الموسع على الفرد الاعتقـادى تكليف بغير المقـدور، بينمـا اذا كان الواجب مضـيقا فلا يمكن ان يراد من الواجب خصوص الواجب الواقعى والا لزم التكليف بغير المقدور فلا بد ان يراد من الواجب الاعم من الواجب بوجوده الواقعى ومن وجوده الاعتقادى حتى لا يلزم محذور التكليف بغير المقدور .

ص: ۴۱۵

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من النقض غير تام.

فان السيد الاستاذ (قده) قد اورد عليه بالنقض فى الواجب الموسع، وهذا النقض فى الواجب الموسع غير تام .

واما الجواب الحلى، فقد تقدم هذا الجواب وهو ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيتين اذ لا شبهه فى ان المصالح والمفاسد الواقعيتين قائمتان فى الواجبات والمحرمات بوجوداتها الواقعيه، فلا شبهه فى ان المفسده قائمه فى شرب الخمر واقعا ولا تكون المفسده فى شرب الماء المباح باعتقاد انه خمر، وكذلك المصلحه قائمه فى الواجب واقعا ولا تكون قائمه فى الواجب اعتقادا .

فإذن الاحكام الشرعيه الواقعيه تابعه للملاكات الواقعيه، وهذه الملاكات قائمه فى الوجبات والمحرمات الواقعيه لا بوجوداتها الاعتقاديه .

فإذن لا يمكن القول بحرمه الفعل المتجرى به، فان الفعل المتجرى به كشرب الماء المباح او شرب الخل كما اذا قطع بان هذا المائع خمر فشرب ثم بان انه خل او ماء مباح لا مفسده فيه، فلا حرمه فيه .

وقد تقدم اشكال بعض المحققين على هذا وقد اجبنا عن هذا الاشكال، نعم يرد على هذا الجواب ما ذكرناه سابقا من ان الخطابات الشرعيه اذا شملت الواجبات او المحرمات بالأعم من وجودها الواقعى ووجودها الاعتقادى فهو كاشف عن ان فيه مفسده او مصلحه، فكما ان فى شرب الخمر الواقعى مفسده فكذلك تكشف ان فى شرب الماء فى هذه الحاله مفسده، اذ لا طريق لنا الى ملاكات الاحكام الا من طريق نفس الاحكام، فاذ حكم المولى بوجوب شىء كشف عن وجود مصلحه فيه واذا حكم بحرمه شىء كشف عن وجود مفسده فيه، فاذا فرضنا ان دليل (لا تشرب الخمر) يشمل شرب الخمر الواقعى ويشمل شرب الخمر الاعتقادى كشرب الماء المباح باعتقاد انه خمر فهو يكشف عن وجود المفسده فيه كما يكشف عن وجود مفسده فى شرب الخمر الواقعى، فهذا الاشكال على هذا الجواب قد تقدم منا .

هذا تمام كلامنا فى الوجه الاول وهو التمسک بإطلاقات الادله لإثبات حرمه الفعل المتجرى به .

وقد ظهر مما ذكرنا جميعا انه لا يمكن التمسک بإطلاقات الادله لإثبات حرمه الفعل المتجرى به، نعم التجرى قبيح باعتبار انه ظلم للمولى ولكن الفعل المتجرى به ليس بحرام شرعا .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

كان كلامنا فى حرمه الفعل المتجرى به، وقد استدل على ذلک بوجوه، كان الوجه الاول منها هو التمسک بإطلاقات الأدله من الكتاب والسنه، وقد تقدم الكلام فى هذا الوجه وفى نقده مفصلا .

الوجه الثانى : الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع .

وقاعده الملازمه متمثله فى قاعدتين :

القاعده الاولى : ادراک العقل مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه، فاذا ادرک العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل حكم الشارع بوجوبه، فالملازمه بين ادراک العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل وبين حكم الشارع بوجوب هذا الفعل موجوده، وكذلک اذا ادرک العقل مفسده ملزمه فى فعل غير مزاحمه حكم الشارع بحرمه ذلک الفعل، وهذه الملازمه بينهما ثابته .

القاعده الثانيه : الملازمه بين حكم العقل بحسن شيء وبين حكم الشرع بالوجوب، وحكم العقل بقبح شيء وحكم الشرع بحرمه ذلک الشيء .

أما قاعده الملازمه الاولى، فلا شبهه فى ثبوتها كبرويا، وهى قاعده أصوليه لما ذكرناه فى مستهل بحث الاصول ان مناط اصوليه القاعده ان يستعملها الفقيه فى مقام تطبيقها على صغرياتها وعناصرها فى الفقه لتكون نتيجه التطبيق اثبات جعل حكم شرعى، وذكرنا هناک ان علم الاصول موضوع لتكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه وفق شروطها العامه والخاصه فى الحدود المسموح بها شرعا، واستعمال الفقيه هذه القواعد العامه والنظريات المشتركه للوصول الى الاحكام الشرعيه، وهذه المزيه موجوده فى هذه القاعده الا انه ليس لهذه القاعده صغرى فى تمام ابواب الفقه حيث لا تتوقف أى مسأله فقهيه على هذه الكبرى، حيث انه ليس للعقل طريق الى احراز مصلحه ملزمه فى الفعل ولا طريق الى احراز مفسده ملزمه فى فعل، واذا ادرک العقل مصلحه ملزمه فى فعل فلا يتمكن من احراز انها غير مزاحمه، اذ لعل لهذه المصلحه او لهذه المفسده مزاحم، فالعقل لا طريق له الى ادراک المصالح والمفاسد الواقعيه، فمن اجل ذلک ليس لهذه الكبرى صغرى فى الفقه من البدايه الى النهايه ومن هنا لا أثر لهذه القاعده .

وأما القاعده الثانيه، وهى الملازمه بين حكم العقل بحسن شىء وحكم الشرع بوجوبه وحكم العقل بقبح شىء وحكم الشرع بحرمته، وهذه القاعده على تقدير ثبوتها فأيضا لا شبهه فى انها قاعده اصوليه، لان مناط اصوليه القاعده موجود فيها، الا ان الكلام فى ثبوت هذه القاعده، فهل هى ثابته او انها غير ثابته ؟ فيه قولان :

ذهب جماعه الى عدم ثبوت هذه الملازمه بين حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمه وحكم العقل بالحسن وحكم الشرع بالوجوب، وذهب اخرون الى ثبوت هذه الملازمه منهم المحقق الاصفهانى (قده) الذى قد اصر على ثبوت هذه الملازمه ، وقد افاد فى وجه ذلك ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الضروريه ومن القضايا المشهوره المجعوله من قبل العقلاء وهى الاساس لتشريعات العقلاء الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه حفاظا على النظام العام وإبقاءً للنوع، فالشارع جعل قضيه حسن العدل وقبح الظلم مجعول من قبل العقلاء وتصبح من القضايا المشهوره الضروريه، وحيث ان الشارع رئيس العقلاء وفى طليعتهم فاذا حكم العقلاء بحسن عدل او قبح ظلم فلا محاله يكون الشارع فيهم لأنه احدهم بل هو رئيسهم ولا يمكن حكم العقلاء بقبح شىء او حسن شىء اخر بدون ان يكون الشارع فيهم، فهذا غير معقول لان الشارع رئيس العقلاء وفى مقدمتهم فكل حكم صادر من العقلاء فلا محاله يكون الشارع فيهم غايه الامر ان حكم الشارع بالقبح بما هو شارع يكون الحرمه، وحكم الشارع بالحسن بما هو شارع يكون الوجوب، فمن هذه الناحيه الشارع يختلف عن سائر العقلاء، بل ذكر (قده) ان التعبير بالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع تعبير مسامحى اذ الصحيح هو التعبير بالتضمن أى ان حكم العقل بحسن شىء او قبحه يتضمن حكم الشرع بالوجوب او الحرمه لهذا الشىء، باعتبار ان العقلاء اذا حكموا بحسن عدل او قبح ظلم فالشارع فيهم، فإذن حكم العقلاء يتضمن حكم الشارع لا انه يستلزم حكم الشارع، هذا ما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) .

وللمناقشه فيه مجال

لمـا ذكرنا من ان قضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم قضـيه واقعيه يـدركها العقل فطره وجبله بقطع النظر عن جعل أى جاعل وبقطع النظر عن أى سـبب وعن أى منبه خارجى ام داخلى، فان العقل يـدرك حسن العـدل وقبح الظلم فطره ولهذا تكون قضـيه حسـن العدل وقضـيه قبح الظلم من القضايا الاوليه الضـروريه كقضيه الانسان ممكن، والاربعه زوج، والكل اعظم من الجزء وهكذا، فان هـذه القضايا قضايا ضـروريه اوليه وقضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم ايضا كذلك، فان العقل يدرك حسن العدل فطره وكذلك يـدرك قبـح الظلم فطره بقطع النظر عن جعل أى جاعل وبقطع النظر عن وجود العقلاء فى هذا الكون وعن اعتبار العقلاء حسـن العـدل وقبـح الظلم، فلاـ يمكن ان تكون قضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم مجعوله من قبـل العقلاـء، بـل هى قضـيه فطريه والعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم فطره .

فـإذن مـا ذكره المحقق الاصـفهانى (قـده) من ان قضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم من القضايـا المجعوله من قبـل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد الواقعيتين باطل وجدانا وبرهانا .

اما وجدانا، فان هاتين القضيتين من القضايا الاوليه الفطريه وليست من القضايا المجعوله من قبل العقلاء كما تقدم .

واما برهانا، فان القبـح لا يلازم المفسـده فالعقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به مع انه لا مفسده فيه اذ هو فعل مباح فى نفسه كما اذا قطع بان هـذا الماء خمر وشـربه ثم بان انه ماء مباح او مملوك له، فلا مفسده فى الفعل المتجرى به، وقد يحكم العقل بحسـن الانقياد لانه مصداق للعدل وأداء لحق الطاعه للمولى مع انه لا مصلحه فيه .

ص: ۴۱۹

فبين المصلحه والمفسده وبين الحسن والقبح عموم من وجه، فقد يجتمع الحسن مع المصلحه وقد يفترق وقد يجتمع القبح مع المفسده وقد يفترق .

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) لا يمكن المساعده عليه.

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد تبين، ان ادراك العقل حسن عدل وقبح ظلم أمر فطرى وهو يدرک ذلک بقطع النظر عن جعل أى جاعل وعن وجود العقلاء وبنائهم على ذلک، ولهذا يكون ادراک العقل قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الاوليه ويدركها العقل وانها من القضايا الواقعيه وليست من القضايا الجعليه التى لا واقع لها ما عدا الجعل والاعتبار، بل لها واقعيه ثابته فى الواقع ويدركها العقل فطره، فمن اجل ذلک ما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) من ان قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهوره المجعوله من قبل العقلاء تبعا لما يدركونه من المصالح والمفاسد غير صحيح وجدانا وبرهانا .

اما وجدانا، فقد تقدم ان العقل يدرک هذه القضيه فطره وهى قضيه واقعيه وليست قضيه جعليه لا واقع موضوعى لها ماعدا الجعل .

اما برهانا، فلأن المصلحه قد تجتمع مع الحسن وقد تفترق عنه، فقد يحكم العقل بحسن شىء بدون ان تكون فيه مصلحه، كحكم العقل بحسن الانقياد فان الانقياد حسن مع ان لا مصلحه فيه، كما ان المفسده قد تجتمع مع القبح وقد تفترق عنه، فالفعل المتجرى به قبيح مع ان لا مفسده فيه .

وعلى هذا فما ذكره المحقق الاصفهانى (قده) لا يمكن المساعده عليه .

وقد يقال كما قيل، ان ادراک العقل حسن العدل وقبح الظلم نتيجه تأثير بناء العقلاء على ذلک، فان بناء العقلاء على ذلک أوجب ارتكازيه حسن العدل وقبح الظلم، ولأجل ذلک ادرک العقل حسن العدل وقبح الظلم .

ص: ۴۲۰

ومن هنا، ذكر ابن سينا ان الانسان لو كان فريدا فى هذا العالم لم يدرک عقله حسن العدل وقبح الظلم .

فإذن ادراک العقل حسن العدل وقبح الظلم انما هو نتيجه تأثيرات بناء العقلاء على ذلک والا فهو فى نفسه لا يدرک حسن العدل وقبح الظلم .

والجواب عن ذلک واضح :

فان ادراک العقل حسن العدل وقبح الظلم أمر فطری ومن هنا لا یحتاج الی أی منبه لا من الداخل ولا من الخارج، وبقطع النظر عن جعل أی جاعل، ومن الواضح ان الفطره ذاتیه للإنسان ولا تختلف باختلاف الازمنه والامکنه وباختلاف المجتمع .

فإذن لا وجه لهذا القیل ایضا .

هذا اولاً .

وثانیا : مع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان ما ذکره المحقق الاصفهانی (قده) صحیح وان قضیه حسن العدل وقبح الظلم من القضایا المجعوله من قبل العقلاء، الا ان للشارع – الرسول الاکرم صلی الله علیه وأله والائمه الاطهار علیهم السلام لا الشارع الحقیقی سبحانه وتعالی – حیثیتان متقابلتان :

الحیثیه الاولی : انه رئیس العقلاء وفی طلیعتهم ومقدمتهم ومن هذه الحیثیه اذا حکم العقلاء بحسن شیء فبطبیعه الحال یحکم الشارع به ایضا، باعتبار انه من العقلاء بل هو رئیسهم وفی طلیعتهم، واذا حکم العقلاء بقبح شیء فبطبیعه الحال یحکم الشارع به ایضا .

الحیثیه الثانیه : وهی حیثیه کونه شارعا یعنی مبلغا للأحکام المجعوله من قبل الله تعالی الواصله الیه بالوحی، فانه مبلغ لتلک الاحکام حرفیا ومبین لها بمقتضی نص قوله تعالی (وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (1)) فهو مأمور ببیان الاحکام الشرعیه التی وصلت الیه من الله تعالی بالوحی حرفیا سواء أ کان مطابقا لحکم العقلاء أم لم یکن مطابقا لحکم العقلاء فهو یتبع ما وصل الیه من الله تعالی وتقدس بالوحی ومأمور بتبلیغه وبیانه للناس، فمن هذه الحیثیه الشارع لیس من العقلاء ولیس داخلا فی العقلاء، فاذا حکم العقلاء بشیء فالشارع غیر داخل فیهم، والکلام انما هو من هذه الحیثیه .

۱- نجم/سوره۵۳، آیه۳.

وعلى هـذا، فهل الملازمه ثابته بحكم العقلاء بحسن العـدل وقبح الظلم وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمه،فاذا حكم العقلاء بحسن شىء حكم الشارع بوجوبه واذا حكموا بقبح شىء حكم الشارع بحرمته، فهل هذه الملازمه ثابته ام انها غير ثابته ؟

والعقلاء يحكمون بحسن شـىء تبعـا لمـا يـدركونه من المصالـح والمفاسـد، فـانهم يحكمون بقبـح الظلم تبعا لما يـدركونه من المفسده ويحكمون بحسن العدل تبعا لما يدركونه من المصلحه فيه .

وعلى هذا، فان اريد بالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع بادراك المصلحه او المفسده الواقعيه.

فيرد عليه مـا تقـدم، من ان الملازمه بينهما وان كانت ثابته كبرويا فان العقل اذا ادرك مصـلحه ملزمه فى الفعل وغير مزاحمه فلا شبهه فى ان الشارع جعل الوجوب له باعتبار ان الاحكام الشـرعيه تتبع المصالح والمفاسد الواقعيتين، الا انه ليست لها صـغرى فى الفقه من البدايه الى النهايه اذ لم نر أى فقيه يتمسك بدليل العقل لإثبات حكم شرعى من الوجوب او الحرمه باعتبار انه لا طريق للعقل الى احراز وجود مصـلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل او مفسـده ملزمه غير مزاحمه فى فعل، هـذا مضافا الى ان ذلك خارج عن محل البحث فان محل البحث انما هو فى ثبوت الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشـرع أى بين حكم العقل بالحسـن او القبح وحكم الشرع بالوجوب او الحرمه، واما ادراك المصلحه او المفسده فهو عقل نظرى وليس بعقل عملى .

وان اريـد من هـذه الملازمه الملازمه بين حكم العقـل العملى وبين حكم الشـارع فهـذا ايضـا غير تـام، لان حكم العقل العملى بالحسن تاره يكون منشأه ادراک العقلاء مصلحه فى فعل فيحكم بحسنه او مفسده فى فعل فيحكم بقبحه، واخرى ان حكم العقل بـالحسن او القبـح لأجـل مصـلحه عـامه وهى الحفـاظ على النظـام الحيـاتى العـام للإنسـان فى سـطح الكره الارضـيه مـن الحيـاه الاجتمـاعيه والفرديه والعائليه والماديه والمعنويه، فان اريـد بـذلک الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشـرع بالتفسـير الاول .

فيرد عليه انه لا ملازمه بينهما فان حكم الشرع تابع للمصلحه والمفسده الواقعيتين وليس تابعا لحسن شيء او لقبح شيء بل هو تابع للمصلحه او المفسده، والمصلحه قد تجتمع مع الحسن وقد تفترق عنه وذكرنا ان النسبه بينهما عموم من وجه، فإذن لا ملازمه بين حسن شيء وبين وجود المصلحه فيه او بين قبح شيء وبين وجود مفسده فيه .

وان اريد بالملازمه الملازمه بالتفسير الثانى وهو ان حكم العقلاء بحسن شيء وقبح شيء اخر انما هو لمصلحه عامه وهى حفظ النظام العام لحياه البشر على سطح هذه الكره وان الشارع ملزم بحفظ هذا النظام، ان اريد ذلك فيرد عليه :

ان هنا نظامين احدهما وضعه العقلاء والاخر وضعه الله تعالى للبشر، فان الاحكام الشرعيه التى هى نظام عام وضعها الله تعالى للبشر كالعبادات والمعاملات والاحكام فى الحالات الشخصيه كالوصايا والوقف والنكاح والطلاق والميراث والحدود والديات والقضاء والشهادات فان هذه الاحكام احكام للحلات الشخصيه، واما العبادات فهى احكام تربويه تزود الانسان بطاقات نفسيه كبيره وبالإيمان الراسخ فان المزاوله على العبادات تزود الانسان بالأخلاق الحميده وبالملكات الفاضله، فان الاخلاق ليس شيئا اخر غير العمل بالأحكام الشرعيه، واما المعاملات فهى نظام اقتصادى فى الاسلام، واما احكام الاحوال الشخصيه فهى لحفظ العائله وحفظ الحقوق الشخصيه للأفراد والاعتدال فى المجتمع .

فإذن النظام الذى وضعه الله تعالى بما انه تعالى عالم بجميع الاشياء فلا محاله يكون مستندا الى وجود مصالح ومفاسد فى الواقع خارج عن ادراك العقلاء .

وعليه فلا يكون الشارع ملزما بجعل ما يماثل جعل العقلاء فان للشارع نظاما خاصا غير النظام الذى وضعه العقلاء .

ص: ۴۲۳

الى هنا قد تبين انه لاـ ملازمه بين حكم العقل بحسن شيء وحكم الشارع بالوجوب وحكم العقل بقبح شيء وحكم الشارع بالحرمه على كلا التفسيرين .

وفي مقابل هذا القول قول اخر، وهو استحاله التلازم بين حكم العقل العملى وبين حكك الشرع .

التجرى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه، وهى انه لاـ ملازمه بين حكم العقل العملى بالحسن والقبح وبين حكم الشارع بالوجوب و الحرمه، لأن الحكم الشرعى تابع للمصلحه والمفسده الواقعيتين، فالوجوب تابع للمصلحه الملزمه والمصلحه غير الحسن اذ هى قد تجتمع مع الحسن وقد لا تجتمع، والحرمه تابعه للمفسده وهى غير القبح اذ قد تجتمع معه وقد لا تجتمع ولهذا تكون النسبه بينهما عموم من وجه .

فإذن لاـ ملازمه بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمه، وكذلك على القول بان الحسن والقبح امران مجعولاـن من قبل العقلاء كما ذكره المحقق الاصفهانى(قده) على تفصيل تقدم وانه لا يرجع الى معنى صحيح ايضا، فانه لا شبهه فى ان الحسن والقبح امران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل كسائر مدركاته الواقعيه وليسا امرين مجعولين بحيث لا واقع موضوعى لهما غير جعل العقلاء واعتباره، ولهذا ليس الامر كما افاده (قده) .

واما الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشرع فهى ثابته، فان العقل اذا ادرك مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه فلا محاله يكشف عن وجوبه، باعتبار ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيتين، فاذا ادرك العقل مفسده فى شيء ملزمه وغير مزاحمه فبطبيعه الحال يكشف عن حرمته شرعا وهذا مما لا شبهه فيه، ولكن ليس لهذه الملازمه صغرى فى ابواب الفقه ولهذا لم يستدل فى ابواب الفقه فى شيء من المسائل بدليل العقل النظرى، لأنه لاـ طريق للعقل الى ملاكات الاحكام الشرعيه أى ان فى هذا الفعل مصلحه وفى ذاك الفعل مفسده لان هذا بحاجه الى علم الغيب فليس بإمكان العقل ادراك ذلك .

ص: ۴۲۴

وفى مقابل هذا القول، قول باستحاله الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع، فان العقل اذا حكم بحسن شيء فهو محرك للمكلف وداعٍ للمكلف نحو الاتيان بالفعل واذا حكم بقبح شيء فهو محرك للمكلف وداعٍ له الى الابتعاد والاجتناب عنه ومع ذلك جعل الوجوب بداعى التحريك لغو وكذلك جعل الحرمه، فان المحرك موجود فى المرتبه السابقه وهو حكم العقل بالحسن او القبح فهو محرك وداعٍ ومعه لا وجه لجعل داعٍ اخر من قبل الشارع فانه لغو وجزاف، ومن الواضح ان صدور اللغو والجزاف من المولى الحكيم مستحيل، فمن اجل ذلك تستحيل الملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع .

والجواب عن ذلك واضح :

فان هـذا القول لا اساس له ولا يرجع الى معنى محصل، اذ لا شـبهه فى ان حكم العقل بالحسن او القبح لا يمنع من حكم الشارع بـالوجوب او الحرمه، فـان العقـل اذا حكم بحسن رد الامـانه الى صاحبهـا فلا مانع من حكم الشـرع بوجوبه وهـذا ليس لغواً، فان حكم الشـرع بالوجوب قد احدث ملاكا جديدا لتحريك المكلف وداعويته نحو الاتيان بالفعل وهو حق الطاعه للمولى الحقيقى، او اذا حكم العقـل العملى بقبـح الخيـانه فلاـ مـانع من ان يحكم الشـارع بحرمتها، فان حكم الشارع بحرمتها لا يكون لغواً لأنه قد احدث ملاكا جديدا لتحريک المکلف وهو حق الطاعه للمولى .

فإذن تتأكـد المسؤوليه وتتأكـد المحركيه فكيف يكون حكم الشارع لغواً، او ان العقل العملى يحكم بحسن الصـدق فلا مانع من ان يحكم الشـارع بوجوبه وان الصـدق واجب او ان العقـل يحكم بقبـح الكـذب فلا مانع من ان يحكم الشارع بحرمته ولا يكون لغواً لأنه قـد احـدث ملاكا جديـدا لتحريک المکلف ولـداعويته الى الاتيان بالفعل وهذا الملاک الجديد هو حق الطاعه للمولى الحقيقى .

ص: ۴۲۵

ومن هنا قلنا انه لا مانع من اعمال المولى مولويته فى ايجاب الطاعه للمولى وقبح معصيته، فان للمولى ان يحكم بوجوب مولوى أى ان يحكم بحرمه المعصيه حرمه مولويه ولا مانع من ذلك فانه يؤكد تحريك المكلف من خلال احداث ملاكا جديدا لحق الطاعه ويوجب تؤكد المسؤوليه والمحركيه للمكلف فكيف يكون لغواً، وان كان المعروف والمشهور فى ألسنه الفقهاء ان أومر الطاعه والمعصيه ارشاديه ولا- يمكن ان تكون مولويه لأنه لغو، ولكن قد عرفت ان الامر ليس كذلك اذ لا مانع من ان يعمل المولى عملا- مولويا يحكم بموجبه بجوب الطاعه مولويا فأنه يؤكد ملاك داعويه المكلف الى الفعل ومحركيته ومسؤوليته لأنه قد احدث ملاكا جديدا لحق الطاعه للمولى الحقيقى

فإذن ما ذكره هذا القائل من استحاله الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع لا يرجع الى معنى محصّل، اذ لا شبهه فى امكان هذه الملازمه فإن حكم العقل العملى لا يمنع من حكم الشرع سواء أ كان حكمه بحسن شىء ام كان حكمه قبح شىء فإنه لا يمنع من حكم الشارع بالوجوب او حكم الشارع بالحرمه .

هذا كله فى المقام الاول، وقد ظهر ان الملازمه غير ثابته بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع .

واما الكلام فى المقام الثانى

فعلى تقدير تسليم الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، فان هذه الملازمه ثابته، اذ متى حكم العقل بحسن شىء حكم الشارع بوجوبه ومتى حكم بقبح شىء حكم الشارع بحرمته فهذه الملازمه ثابته .

وهل تنطبق هذه الملازمه على قبح التجرى حتى يكون الفعل المتجرى به حراما او ان هناك مانع من هذا التطبيق ؟

قد أختار جماعه منهم المحقق النائینی (قده) والسید الاستاذ (قده)، بان المانع من هذا التطبیق موجود فلا یمکن تطبیق هذه القاعده علی قبح التجری والالتزام بحرمه الفعل المتجری به، وقد ابدی السید الاستاذ (قده) مانعین فی المقام :

المانع الاول : أن الحرمه المجعوله للفعل المتجری به لا تخلو من ان تکون مختصه بموارد التجری او انها تشمل موارد العصیان ایضا ؟ ولا ثالث فی البین، وکلا الفرضین لا یمکن، اما الفرض الاول وهو ان تکون هذه الحرمه مختصه بموارد التجری فیلزم محذور عدم وصول هذه الحرمه الی المتجری وعدم تنجزها علیه لأن وصولها الی المتجری وتنجزها علیه منوط بالتفات المتجری بأنه متجری، باعتبار ان هذه الحرمه مجعوله للفعل المتجری به المتوجه الی المتجری أی ان الموضوع هو المتجری ولا بد ان یکون ملتفتا الی انه متجری حتی تصل الحرمه الیه وتتنجز، واما اذا لم یکن ملتفتا الی انه متجری کما هو کذلک لأنه معتقد بانه عاص ولیس بمتجری، فان من اعتقد بان هذا المائع خمر وشربه فهو معتقد بانه عاصٍ ولا یکون ملتفتا بانه متجرٍ، وطالما لم یلتفت الی هذا العنوان لم تصل الحرمه الیه ولم تکن منجزه علیه ولا تکون داعیه الی الابتعاد عن هذا الفعل، ومن الواضح ان الحکم اذا لم یکن داعیا الی المکلف فجعله مستحیل، فان الغرض من جعل الوجوب او الحرمه انما هو ایجاد الداعی فی نفس المکلف، فطالما یکون التکلیف غیر قابل لأن یکون داعیا فیستحیل جعله لأن جعله لغو وصدور اللغو من المولی الحکیم مستحیل، وحیث ان المتجری لا یکون ملتفتا الی انه متجری فلا تصلح هذه الحرمه الی ان تکون داعیه له، فاذا لم تصلح ان تکون داعیه له فلا یمکن جعلها .

واما اذا التفت الى انه متجرى انقلب الموضوع فصار عاصيا ....فاذا التفت الى انه متجرى معناه انه التفت الى ان المائع ماء مباح وليس بخمر أى انقلب الموضوع فمن اجل ذلك لا يمكن جعل هذه الحرمه للفعل المتجرى به بل هى خاصه فى مورد التجرى وهو لا يمكن .

واما على الفرض الثانى وهو جعل هذه الحرمه للجامع بين التجرى وبين المعصيه وهو هتك حرمه المولى اذ هتك حرمه المولى جامع بين التجرى وبين المعصيه، فهذه الحرمه مجعوله للجامع بين المتجرى والعاصى وهو يستلزم التسلسل، فان عصيان التكليف الاول قبيح وقبحه يستلزم الحرمه ومخالفه هذه الحرمه قبيح وقبحه يستلزم حرمه ثالثه وهكذا يذهب الى ما لا نهايه له فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمه للفعل المتجرى به لا بالخصوص ولا بالجامع بين التجرى وبين المعصيه، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) (١)

وللمناقشه فى كلا الفرضين مجال .

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجرى

الى هنا قد تبين ان السيد الاستاذ(قده) قد ذكر مانعين من تطبيق قاعده الملازمه على قبح التجرى :

الاول : ان حرمه الفعل المتجرى به اما ان تكون مختصه به او تكون مجعوله للجامع بين التجرى والمعصيه، وكلا الفرضين لا يمكن، اما الفرض الاول فلأن الحرمه اذا كانت مجعوله للفعل المتجرى به فلا يمكن وصولها الى المتجرى وتنجزها عليه لأن وصولها يتوقف على كون المتجرى ملتفتا الى كونه متجريا وطالما لم يكن ملتفتا الى ذلك لم تكن الحرمه واصله اليه وداعيه ومحركه له ومنجزه عليه، وهذا نظير التكليف الموجه الى الناسى او الجاهل المركب او الغافل، فان هذا التكليف لا يمكن وصوله الى الناسى وتنجزه عليه فانه متوقف على ان الناسى ملتفتا الى انه ناسى والغافل يكون ملتفتا الى انه غافل حتى يكون هذا التكليف واصلا اليه ومنجزا، والمفروض انه اذا التفت اليه انقلب الموضوع وما نحن فيه كذلك، فان حرمه الفعل المتجرى به لا يمكن وصولها الى المتجرى طالما لم يكن ملتفتا الى انه متجرى واذا التفت اليه انقلب الموضوع، فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمه الى الفعل المتجرى به خاصه .

١- [١] مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج٢، ص٢٧.

واما الفرض الثانى، وهو جعل الحرمه للجامع بين التجرى والمعصيه فهو ايضا لا يمكن لاستلزامه التسلسل، فان عصيان التكليف الاول قبيح وقبحه يستلزم الحرمه وعصيان هذه الحرمه قبيح وقبحه ايضا يستلزم الحرمه وهكذا الى ما لا نهايه له، فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمه للجامع بين التجرى والمعصيه .

ولكن كلا الفرضين قابل للمناقشه :

اما الفرض الاول، فان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) تام في موارد القطع فاذا كان المتجرى قاطعا بشيء فما ذكره تام، فان القاطع لا يكون ملتفتا الى انه متجرٍ، بل هو قاطع بانه عاصٍ كما اذا قطع بان هذا المائع خمر او ان هذا المائع ملك الغير ففي مثل هذه الموارد موارد القطع لا يمكن جعل الحرمه للفعل المتجرى، لأن هذه الحرمه لا يمكن وصولها الى المتجرى لأنه لا يكون ملتفتا الى انه متجرٍ بل هو قاطع بانه عاصٍ وان قطعه مطابق للواقع .

ولكن ما ذكره (قده) في موارد الامارات المعتبره والأصول العمليه الشرعيه كالاستصحاب والاحتياط، فان في موارد الامارات الشرعيه احتمال الخلاف موجود، فان المكلف يحتمل ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع، فاذا فرضنا ان الاماره قامت على حرمه شرب التتن لكن المكلف يحتمل ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع وان شرب التتن في الواقع حلال ففي مثل ذلك لا مانع من جعل الحرمه للفعل المتجرى به، لان المكلف يحتمل فالحرمه قابله للوصول اليه بالوصول الاحتمالي فان التكليف اما ان يكون واصلا الى المكلف بالوصول الوجداني او بالوصول التعبدي او بالوصول الاحتمالي، وقد يكون الوصول الاحتمالي يكفي في تنجز التكليف واستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته، او اذا فرضنا استصحاب بقاء خمريه مائع اذا شككنا في انه باق على خمريته او انقلب خلاً فلا مانع من استصحاب بقائه على خمريته، ولكن احتمال الخلاف موجود أي يحتمل ان هذا الاستصحاب يكون مخالفا للواقع وان هذا الخمر صار خلاً فالاستصحاب مجرد تعبد من قبل الشارع واحتمال الخلاف موجود ومعه لا يكون مانعا لجعل الحرمه للفعل المتجرى به، فان شرب هذا المائع تجرٍ باعتبار ان استصحاب بقاء خمريته حجه، فاذا اقدم مع ذلك على شربه فهو تجرٍ على المولى وتفويت لحقه وهو حق الطاعه وهو من اظهر افراد الظلم على المولى، ولكن مع ذلك احتمال الخلاف موجود ومعه لا مانع من جعل الحرمه للفعل المتجرى به وهو شرب الخل، فان الحرمه قابله للوصول الى المكلف بالوصول الاحتمالي .

ص: ۴۲۹

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) انما يتم فى موارد القطع الوجدانى ولا يتم فى موارد الامارات المعتبره وفى موارد الاصول العمليه والتجرى لا يختص بوارد القطع الوجدانى فالتجرى كما يجرى فى موارد القطع الوجدانى كذلك يكون فى موارد الامارات المعتبره الشرعيه وموارد الاصول العمليه .

فما ذكره (قده) غير تام مطلقا، فلا بد من التفصيل .

واما الفرض الثانى، فهو غير تام فان التسلسل انما يكون محالا فى الامور الواقعيه أى فى العلل والمعلولات التكوينيه، واما التسلسل فى الامور الاعتباريه فلا معنى له فان الامور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج امرها بيد المعتبر نفيا واثباتا وحدوثا وبقاءً، فان المعتبر اذا اعتبره تحقق فى عالم الاعتبار وان لم يعتبره فلا وجود له ولهذا لا يعقل التسلسل فى الامور الاعتباريه اذ التسلسل انما هو بين العلل والمعلولات التكوينيه، فان كل معلول ينبثق من عله متقدمه عليه رتبه فان المعلول عين الربط بالعله وليس للمعلول وجود مستقل فى مقابل وجود العله، فالمعلول يتولد من العله وننقل الاكلام الى تلك العله وهى ايضا ممكن ومعلوله فهى تنبثق من عله اخرى فوقها وهكذا تذهب الى ما لا نهيه له وهذا هو التسلسل المستحيل، فان تسلسل العلل ومعلولاتها التصاعديه لا بد ان تنتهى الى عله ذاتيه واجبه الوجود لا تحتاج فى وجودها الى عله اخرى والا فيستحيل وجود هذه السلسله، فمن اجل ذلك يكون التسلسل مستحيل فانه يلزم من فرض وجوده عدمه فانه اذا لم ينتهى الى عله ذاتيه واجبه الوجود لم تتحقق السلسله ولم توجد فيلزم من فرض وجودها عدم وجودها، وكلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل .

فالتسلسل المحال انما هو تسلسل المعلولات بالنسبه الى عللها التصاعديه، واما فى الامور الاعتباريه فلا يعقل التسلسل لأن الامور الاعتباريه فعل مباشر للمعتبر ولا يتصور فى الامور الاعتباريه العليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه فلا يعقل ان يتولد اعتبار عن اعتبار اخر فان اعتبره وجد فى عالم الاعتبار وان لم يعتبره لم يوجد فى عالم الاعتبار، هذا مضافا الى انا لو فرضنا لزوم التسلسل فى الحرمه ولكن يكفى امتثال واحد، فان المكلف اذا ترك الحرام كفى ذلك فى امتثال جميع هذه المحرمات، فالمحرمات وان كانت متعدده ولكن فى مقام الامتثال يكفى امتثال واحد فان ترك هذا الفعل واجتنابه يعد امتثال لجميع هذه المحرمات .

وكيف ما كان فما ذكره السيد الاستاذ (قده) من لزوم التسلسل لا يمكن المساعده عليه .

الامر الثانى : ان هذه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع انما هى فى مرتبه علل الاحكام، فاذا ادرك العقل مصلحه ملزمه غير مزاحمه فى فعل كشف عن وجوب ذلك الفعل واذا ادرك مفسده ملزمه غير مزاحمه فى فعل اخر كشف عن حرمه هذا الفعل، بتطبيق كبرى كليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيتين، واما فى مرتبه معلولات الاحكام فلا ملازمه فالعقل يحكم بحسن الطاعه وقبح المعصيه ولا شبهه فى حكم العقل بذلك ولكن حكم العقل بذلك لا يستلزم الوجوب الشرعى بالطاعه اذ لا ملازمه بين حكم العقل بحسن الطاعه وبين الوجوب الشرعى بها، وكذلك لا ملازمه بين حكم العقل بقبح المعصيه وحكم الشارع بحرمتها، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

وقد افاد فى وجه ذلك، ان حكم العقل بحسن الطاعه وبقبح المعصيه انما هو محرك للمكلف وداعٍ للمكلف نحو امتثال الواجب والابتعاد عن الحرام ونحو طاعه المولى وأداء حقه وهو حق الطاعه، فان كان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه كاف فى تحريك المكلف فلا حاجه الى جعل الوجوب الشرعى المولوى بداعى تحريك المكلف لأنه لغو، فان حكم العقل يكفى لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب والاجتناب عن الحرام واطاعه المولى، واما اذا لم يكن كافيا كما اذا فرضنا ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه لا يكفى لتحريك المكلف، فاذا جعل الشارع الوجوب المولى ثانيا فحكم العقل بحسن طاعته ايضا لا يكفى فلا فرق بين الوجوب الاول والوجوب الثانى فكما ان حكم العقل بحسن اطاعه الوجوب الاول لا يكفى فى تحريك المكلف كذلك حكم العقل بحسن الطاعه بالنسبه الى الوجوب الثانى ايضا لا يكفى لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز على حد سواء، فمن اجل ذلك حكم العقل بحسن الطاعه لا يستلزم جعل الوجوب الشرعى المولوى وحكم العقل بقبح المعصيه لا يستلزم جعل الحرمه الشرعيه المولويه .

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

كان كلامنا فی المانع الثانی الذی ذكره سیدنا الاستاذ (قده) من عدم تطبیق قاعده الملازمه بین حكم العقل بالحسن وبین حكم الشارع بالوجوب وحكم العقل بالقبح وحكم الشارع بالحرمه، وهذه القاعده لو تمت فهی لا تنطبق علی قبح التجری لمانعین وقد تقدم الكلام فی المانع الاول ونقده، واما المانع الثانی فقد ذكر السید الاستاذ (قده) انه لا بد من التفصیل بین الحسن والقبح فی مراتب علل الاحكام وبین الحسن والقبح فی مراتب معلولات الاحكام .

اما الحسن والقبح اذا كان فی مرتبه علل الاحكام فالملازمه ثابته، فاذا حكم العقل بحسن رد الامانه فالشارع یحكم بالوجوب واذا حكم العقل بقبح الخیانه فالشارع یحكم بحرمتها، او اذا حكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب فالشارع یحكم بالوجوب فی الاول وبالحرمه فی الثانی، فالملازمه فی هذه الموارد ثابته بین حكم العقل بالحسن وبین حكم الشرع بالوجوب وحكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمه، فهذه الملازمه علی تقدیر ثبوتها فهی ثابته فی هذه الموارد

اما فی موارد علل الاحكام كحكم العقل بحسن الطاعه، فان حكم العقل معلول لثبوت الحكم فی المرتبه السابقه او حكم العقل بقبح المعصیه، فان هذا الحكم العقلی معلول للحكم الشرعی الثابت فی المرتبه السابقه،فهذه الملازمه غیر ثابته فی موارد معلولات الاحكام فحكم العقل بحسن الطاعه لا یستلزم حكم الشارع بوجوب الطاعه وحكم العقل بقبح المعصیه لا یستلزم حكم الشارع بحرمتها، ومن هنا یكون الامر بالطاعه والنهی عن المعصیه ارشادی ولیس مولوی، فان الملازمه بین حكم العقل بالحسن وبین حكم الشرع بالوجوب المولوی غیر ثابته وكذلك الملازمه بین حكم العقل بالقبح وحكم الشرع بالحرمه المولویه .

ص: ۴۳۲

وقد افاد (قده) فی وجه ذلك : ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصیه إن كان كافیا لتحریك المكلف ودعوته الی الاتیان بالواجب والابتعاد عن الحرام فلا مقتضی لجعل الوجوب الشرعی المولوی فی مورده أی مورد حكم العقل بحسن الطاعه لأنه لغو وبلا فائده لان الغرض من وراء هذا الجعل هو تحریك المكلف والمفروض ان حكم العقل بذلك یكفی للمحركیه والداعویه فجعل الحكم الشرعی المولوی بهذا الغرض لغو وصدور اللغو من المولی الحكیم مستحیل .

فإذن لا بد من حمل الامر اذا ورد بالطاعه علی الارشاد، و لا یمكن ان یكون امرا مولویا .

واما اذا لم یكن حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصیه كافیا لتحریك المكلف ودعوته الی الاتیان بالواجب والابتعاد عن الحرام (والجامع دعوه المكلف الی طاعه المولی واداء حقه وهو حق الطاعه) اذا لم یكن حكم العقل كافیا فی ذلك فلا فرق بین الوجوب الاول والوجوب الثانی، فاذا جعل المولی الوجوب الثانی المتعلق بالطاعه وجوبا شرعیا مولویا بهذا الغرض فحكم العقل بحسن اطاعته ایضا لا یكفی لتحریك المكلف ودعوته الی امتثاله، كما ان حكم العقل بقبح معصیه هذا الوجوب الثانی لا یكفی

الى تحريـك المكلف ودعوته الى الابتعـاد عنه، اذ لا فرق من هـذه الناحيه بين الوجوب الاول وبين الوجوب الثانى، فاذا لم يكن حكم العقـل بحسن اطـاعه الوجوب الاـول كافيـا لتحريـك المكلف ودعوته الى الاتيـان بالواجب كـذلك لا يكون حكم العقل بحسن اطاعه الوجوب الثانى كافيا لتحريك المكلف ودعوته الى الاتيان بالواجب فمن اجل ذلك لا يمكن جعل الحكم الشرعى المولوى المتعلق بالطاعه او جعل الحرمه الشرعيه المولويه المتعلق بالمعصيه، هكذا ذكره السيد الاستاذ (قده) .

ص: ۴۳۳

وللمناقشه فيه مجال .

فـان حكم العقـل بحسن الطـاعه وقبـح المعصـيه وان كان كافيا فى نفسه لتحريك المكلف نحو الاتيان بالواجب وامتثاله ودعوته الى الابتعـاد عن الحرام والجامع ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبـح المعصـيه كافٍ لتحريك المكلف ودعوته الى اطاعه المولى واداء حقه وهو حق الطـاعه ولكن مع ذلـك ان المولى قـد يرى مصـلحه فى تأكيـد هـذا الحكم العقلى بجعـل الوجوب الشـرعى المولوى المتعلق بالطاعه وبجعل الحرمه الشـرعيه المولويه المتعلقه بالمعصـيه فان هـذا الوجوب قـد احـدث ملاكا جديـدا للطاعه وهو حق طاعه المولى واحـدث داعيا جديـدا للمكلف ومن الواضـح اذا ضـممنا الداعى الثانى الى الداعى الاول فالمجموع اقوى واكد من كل واحد منهما فى نفسه، فلا يكون جعل الوجوب الشرعى المولوى المتعلق بالطاعه لغوا وبلا فائده، فانه يؤكد داعويه وجـوب الاـول فـداعويه المجمـوع يكـون اكـد واشـد من داعـويه كـل منهمـا فى حـد نفسه، اذ لاـ شـبهه فى ان المـولى يرى ان الملاكـات الواقعيه وتحصـيلها اهم من كـل شـىء، اهتمـام المولى بالحفـاظ على الملاكات الواقعيه وعـدم رضائه بتفويتها يـدعو المولى الى جعل الوجوب الشـرعى المولوى للطاعه والى جعل الحرمه الشـرعيه المولويه للمعصـيه، فان هـذا الوجوب قـد احدث ملاكـا جديـدا وداعٍ الى الطـاعه وكـذلك الحرمه، فمن اجـل ذلـك لاـ يكون جعـل الوجوب المولوى لغوا، لاـن حكم العقل لا يتطلب مـا يراه المولى من الاـهميه فـان المولى يرى اهميه الملاكات الواقعيه والحفاظ عليها وعـدم تفويتها والعقل لا يـدرك الا بمقدار ان الملاكات الواقعيه لازمه اما انها اقوى واشد من ذلك فالعقل لا يدرك ذلك فان العقل يكشف الملاك من الوجوب ولاـ يكشف من الوجوب الاـ بمقـدار ان هـذا الملاـك لاـزم اما انه اكبر من ذلك درجه فلا طريق له اليه، اما المولى اذا رأى ان الملاـك اكبر من ذلـك ولهـذا يرى وجوب حفـظ الملاـك ولاـ يرضـى بتفويت هـذا الملاـك، فمن اجل ذلك اهتمام المولى بالملاك يدعوه الى جعل وجوب مولوى متعلق بالطاعه والى جعل حرمه مولويه متعلقه بالمعصيه .

فإذن هـذا الوجوب يكون داعيا ثانيا، واذا ضـممنا هـذا الوجوب الى الوجوب الاول تتأكد الداعويه ومسؤوليه العبد فكيف يكون جعل هذا الوجوب لغوا، ولا فرق حينئذ بين ان يكون حكم العقل بالحسن او القبح فى مرتبه علل الاحكام او فى مرتبه معلولاتها، كما ان حكم العقل بالحسن او القبـح فى مرتبه علل الاحكام يسـتلزم الوجوب والحرمه كـذلك حكم العقل بالحسن والقبـح فى مرتبه معلولات الاحكام ايضا يستلزم حكم الشارع بالوجوب والحرمه .

وبعباره اخرى : ان الامر الثانى تعلق بنفس ما تعلق به الامر الاول غايه الامر ان الامر الاول تعلق بالفعل بعنوانه الاولى والامر الثانى تعلق بنفس الفعل بعنوانه الثانوى، مثلا الامر الاول تعلق بالصـلاه بعنوانها الاولى وباسـمها الخاص وبعنوانها المخصوص واما الامر الثانى تعلق بنفس الصلاه بعنوان ثانوى وهو عنوان الاطاعه، وكذلك الحال فى الحرمه .

فإذن الامر الثانى تعلق بنفس الامر الاول وكلا الامرين يدعوان الى الاتيان بالصلاه فكما ان الامر الاول يدعو المكلف الى الاتيان بالصـلاه فكـذلك الاـمر الثانى، والعقل كما يحكم بحسن اطاعه الامر الاول كـذلك يحكم بحسن اطاعه الامر الثانى، فان العقل يـدرك اسـتحقاق المثوبه على امتثـال الاـمر الاول كـذلك يـدرك اسـتحقاق المثوبه على امتثال الامر الثانى، وكـذلك يـدرك اسـتحقاق العقوبه على مخـالفه الاـمر الاـول ويـدرك اسـتحقاق العقوبه على مخـالفه الاـمر الثانى ومن الواضـح ان منشأ تحريك المكلف ودعوته الى طـاعه المولى اذا كـان امرين فهو اقوى من ان يكون امرا واحـدا، واذا كـان عقوبتين فهو اقوى من ان يكون عقوبه واحـده فـان المكلف اذا رأى انه اذا ترك الصـلاه اسـتحق عقوبتين فلاـ شـبهه فى ان ذلك منشأ اقوى لـدعوته الى الاتيان بالصلاه من استحقاقه لعقوبه واحده على ترك الصلاه .

فإذن منشأ تحريک المكلف اذا كان عقوبتين فهو اقوى من ان يكون عقوبه واحده ومن هنا يظهر ان ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان حكم العقل بالحسن وبالقبح اذا كان كافيا فلا مبرر لجعل الوجوب الشرعى المولوى فى مورده لأنه لغو يظهر انه لا يكون لغوا، فان جعل الوجوب الشرعى المولوى فى مورده بملاک اهتمام المولى بالملاكات الواقعيه هو الحفاظ عليها وعدم رضاه بتفويت تلك الملاكات فى كل حال، فهذا يدعو المولى الى جعل وجوب اخر وهو احدث ملاكا جديدا للطاعه وداعٍ جديدا لتحريک المكلف فكيف يكون لغوا .

واما ما ذكره (قده) من ان حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه لو لم يكن كافيا لتحريک المكلف فأيضا لا معنى لجعل الوجوب الشرعى المولوى للطاعه، فان حكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته ايضا لا يكفى لتحريک المكلف فان الوجوب الثانى كالوجوب الاول و لا فرق بينهما .

هذا الذى افاده (قده) مبنى على الخلط بين المقام وبين ما اذا كان الوجوب الثانى مقابل الوجوب الاول وفى عرضه، واما فى المقام فالوجوب الثانى فى طول الوجوب الاول ومتعلق بنفس ما تعلق به الوجوب الاول وبذلک تتأكد داعويته ومحركيته غايه الامر بعنوان ثانوى، وما ذكره (قده) انما يتم فى الوجوبين العرضيين كوجوب الصدق ووجوب رد الامانه، فان وجوب رد الامانه اذا كان حكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته لا يكفى لتحريک المكلف كذلک الحال فى وجوب الصدق، فان حكم العقل بحسن اطاعته وقبح معصيته ايضا لا يكفى فما ذكره انما يتم فى الوجوبين العرضيين لا فى المقام اذ الوجوب الثانى فى طول الوجوب الاول ومتعلق بنفس ما تعلق به الوجوب الاول .

ص: ۴۳۶

فالنتیجه، ان ما ذکره السید الاستاذ (قده) من التفصیل بین الحسن والقبح فی موارد علل الاحکام وبین الحسن والقبح فی مراتب معلولات الاحکام لا وجه له .

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

الی هنا قد تبین ان ما ذکره السید الاستاذ (قده) من المانعین لتطبیق قاعده الملازمه علی قبح التجری غیر تامین وقد تقدم الکلام فیهما وفی نقضهما .

ثم ان المحقق النائینی (قده) قد ذکر ان قاعده الملازمه بین قبح شیء وحرمته او بین حسن شیء ووجوبه لا تنطبق علی قبح التجری وحسن الانقیاد ولا یمکن استکشاف حرمه الفعل المتجری به من هذه القاعده .

وقد افاد (قده) فی وجه ذلک ثلاثه فروض :

الفرض الاول : ان حرمه الفعل المتجری به ثابته بنفس الخطابات الاولیه، فالخطابات الاولیه کما تشمل موارد العصیان تشمل موارد التجری ایضا ولا تختص بالأولی، مثلا لا تشرب الخمر کما یشمل شرب الخمر الواقعی کذلک یشمل شرب الخمر الاعتقادی التخیلی .

فإذن نفس الخطابات الاولیه تدل علی حرمه الفعل المتجری به .

الفرض الثانی : ان حرمه الفعل المتجری به ثابته بخطاب اخر لا بالخطابات الاولیه وهذه الحرمه مختصه بالتجری ولا تشمل مورد العصیان فهذا الخطاب متوجه الی المتجری فقط ولا یشمل العاصی .

الفرض الثالث : ان حرمه التجری ثابته للأعم منه ومن المعصیه فالخطاب موجه الی الجامع بین المتجری والعاصی والجامع بینهما الذی هو متعلق الخطاب هو هتک حرمه المولی، فان هتک حرمه المولی محرمه وهذا جامع بین موارد التجری وبین موارد العصیان

ثم ذکر ان هذه الفروض الثلاثه جمیعا باطله ولا واقع موضوعی لها .

ص: ۴۳۷

اما الفرض الاول، فانه لا یمکن الجمع بین حرمه التجری والحرمه الواقعیه فی دلیل واحد، فان حرمه التجری متأخره عن وصول الحرمه الواقعیه بمرتبتین فان القبح متأخر عن وصول الحرمه الواقعیه بمرتبه وحرمه التجری متأخره عن القبح بمرتبه .

فـإذن حرمه الفعـل المتجرى به متـأخره عن وصـول الحرمه الواقعيه بمرتبـتين، واذا كـانت كـذلك فلاـ يمكن اخـذها مع الحرمه الواقعيه فى مدلول دليل واحد، فان اخذ المتأخر مع المتقدم لا يمكن ان يكون فى مدلول دليل واحد .

فمن اجل ذلک فالخطاب الاول لا يمكن ان يكون شاملا لحرمه التجرى والا لزم اخذ المتأخر فى المتقدم وهو غير ممكن .

وامـا الفرض الثانى، وهو ان حرمه التجرى ثابته بخطاب اخر لا بالخطابات الاوليه ولكنه مختص بالمتجرى وهو ايضا لا يمكن فان لاـزم ذلـک ان لاـ يمكن وصـول هـذا الخطـاب الى المتجرى وتنجزه عليه، فـان وصـول كـل خطـاب الى المكلـف وتنجزه عليه مشـروط بـان يكون المكلف ملتفتـا الى موضوعه وطالمـا لم يكن المكلف ملتفتا الى موضوعه فلا يمكن فعليه التكليف ووصوله اليه، مثلاـ من لم يكن ملتفتـا الى انه مسـتطيع فلاـ يكون وجوب الحـج واصـلا اليه ومتنجزا عليه كمـا اذا كـان ناسـيا او غافلا عن اسـتطاعته او جاهلاـ مركبـا، فـان وجـوب الحـج لم يصـل اليه ولم يكن متنجزا عليه وكـذلک الحـال فى سـائر المـوارد، فوصول التكليف الى المكلف مشروط بالتفاته الى تحقق موضوعه فى الخارج وطالما لم يكن ملتفتا اليه فلا يمكن وصوله اليه .

والمتجرى فى المقـام اذا لم يكن ملتفتا الى انه متجر لم تكن حرمه التجرى واصـله اليه وفعليه ومنجزه عليه، واما اذا التفت الى انه متجر انتفى موضوع الحرمه وانقلب .

فمن اجل ذلک لا یمکن ان تکون حرمه التجری مختصه بالفعل المتجری به وموجهه الی المتجری فقط .

واما الفرض الثالث، وهو ان تکون حرمه الفعل المتجری به متعلقه بالجامع بین موارد التجری وموارد العصیان بان یکون متعلقه هتک حرمه المولی فان هتک حرمه المولی محرمه وهو الجامع بین موارد التجری وموارد العصیان، فکما ان العاصی هتک حرمه المولی وتعدی علیه فکذلک المتجری هتک حرمه المولی وتعدی علیه .

وهذا وان کان ممکنا ای جعل الحرمه للجامع بین المتجری والعاصی فان النسبه بین حرمه الخمر الواقعی وحرمه مقطوع الخمریه عموم من وجه، فقد یکون الخمر الواقعی موجود ولا قطع بها وقد یکون القطع بها موجودا ولا خمر فی الواقع وقد یکون کلاهما موجودا وهذا هو مورد الالتقاء ومورد الجامع .

هذا بحسب الواقع .

واما فی نظر القاطع فان النسبه بینهما عموم وخصوص مطلق، فان القاطع لا یری ان قطعه غیر مطابق للواقع بل یری ان قطعه مطابق للواقع ولیس النسبه بینهما بنظر القاطع عموم وخصوص من وجه فعندئذٍ یلزم اجتماع المثلین فی مورد الاجتماع أی مقطوع الخمریه فان الحرمه ثابته للخمر الواقعی وایضا ثابته لمقطوع الخمریه بنظر القاطع ومقطوع الخمریه بنظر القاطع قطعه مطابق للواقع، وهذا اجتماع لحکمین متماثلین فی شیء واحد وهو مستحیل .

فمن اجل ذلک لا ـ یمکن جعل الحرمه للفعل المتجری به للجامع بین المتجری والعاصی لاستلزامه اجتماع المثلین بنظر القاطع (۱)

هکذا ذکره (قده) .

وللمناقشه فی جمیع هذه الفروض مجال واسع

ص: ۴۳۹

۱- [۱] اجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج۲، ص۲۶ .

اما الفرض الاول، فلأنه مبنى على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله المجعول، فان الذى لا يمكن الجمع فيه بين المتقدم والمتأخر هو مرحله الجعل، فان الجعل آنى الحصول فالمولى يجعل الحكم فى آن واحد الى يوم القيامه فالمجعول افراد طوليه وحصصص طوليه ثابته الى يوم القيامه، لكن الجعل فى آن واحد فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع فى آن واحد والمجعول وهو فعليه الحكم بفعليه موضوعه مستمر الى يوم القيامه فى أى زمن وفى أى عصر تحققت الاستطاعه تحقق وجوب الحج وفعليه وجوب الحج منوطه بفعليه الاستطاعه فى الخارج .

وعلى هذا فلا مانع من ان يكون وصول بعض الاحكام مأخوذا فى موضوع الاحكام الاخرى فى مرحله الجعل كما هو الحال فى الاخبار مع الواسطه، فان الاخبار مع الواسطه مشمول لدليل الحجيه فجعل الحجيه لهذه الاخبار فى آن واحد وهو آن الجعل واما المجعول وهو الحجيه الفعليه فهى طوليه وتدريجيه، ولا مانع من ان يكون وصول الحجيه فى بعضها مأخوذا فى موضوع الاخر .

مثلا وصول خبر الشيخ عليه الرحمه موضوع لحجيته فاذا ثبتت الحجيه لخبر الشيخ فهى تدل على ثبوت المخبر به والمخبر به بخبر الشيخ هو خبر الصفار مثلا، فخبر الصفار يثبت بخبر الشيخ وهو موضوع لحجيه خبر الصفار، فموضوع خبر الصفار يثبت بحجيه خبر الشيخ فان خبر الشيخ اذا كان حجه فيدل على ثبوت المخبر به والمخبر به بخبر الشيخ هو خبر الصفار، فاذا ثبت خبر الصفار ثبت حجيته، لان ثبوت خبر الصفار بما انه ثقه موضوع لحجيته وهكذا الى تنتهى السلسله الى الامام (ع) .

ص: ۴۴۰

فالنتیجه ان هذا الاشكال من المحقق النائینی (قده) من انه لا یمكن الجمع بین المتقدم والمتأخر فی دلیل واحد مبنی علی الخلط بین مرحله الجعل ومرحله المجعول، فان الجعل آنی الحصول ولا یمكن الجمع بین المتقدم والمتأخر فیه، واما المجعول وهو فعلیه الحكم بفعلیه موضوعه أی فعلیه فاعلیه الحكم والا فالحكم امر اعتباری لا یمكن ان یكون فعلیا فی الخارج أی موجودا فی الخارج لان الحكم لیس من الموجودات الخارجیه والمراد من فعلیه الحكم فعلیه فاعلیته فان فاعلیه وجوب الحج انما صارت فعلیه اذا استطاع المكلف فتكون محركه وتدعو المكلف الی الاتیان به وطالما لم یكن المكلف مستطیعا لم تكن فاعلیه وجوب الحج فعلیه، ففعلیه فاعلیه وجوب الحج منوطه بفعلیه موضوعه فی الخارج وفعلیه الحكم تدریجیه ومنوطه بفعلیه موضوعه الی یوم القیامه، فتدریجیه وطولیه حصص الحكم لا مانع منها بل الامر كذلك فان الشارع جعل وجوب الحج فی آن واحد الی یوم القیامه لا ان الشارع فی كل آن یجعل وجوب الحج، فالمجعول متدرج الحصول وطولی .

فإذن افراد الحج افراد طولیه، ولا مانع من اخذ بعض افراد المجعول فی بعض افراد اخر

فالنتیجه ان ما ذكره المحقق النائینی (قده) من الاشكال غیر تام .

التجری بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع : التجری

كان الكلام فیما ذكره المحقق النائینی (قده) من ان حرمه التجری متأخره بمرتبتین عن الحرمه الواقعیه وبالتالی لا یمكن الجمع بینهما فی دلیل واحد، وما ذكره (قده) مبنی علی الخلط بین مرحله الجعل ومرحله فعلیه الحكم بفعلیه موضوعه فی الخارج .

اما فی مرحله الجعل فلا مانع من الجمع بین المتقدم والمتأخر حتی زمانا فی جعل واحد فأن الجعل امر آنی ولا یتصور فیه التقدم والتأخر فهو امر اعتباری وآنی فی آن الجعل والاعتبار أی الشارع جعل الحكم بتمام حصصه الطولیه الی یوم القیامه .

ص: ۴۴۱

فإذن الطولیه انما هی فی الاحكام الفعلیه التی فعلیتها بفعلیه موضوعاتها فی الخارج لان جعل الاحكام الشرعیه انما هی بنحو القضیه الحقیقیه للموضوعات المقدره وجودها فی الخارج، فمتی تحقق الموضوع فالحكم فعلیا مثلا وجوب الحج مجعول للمستطیع المقدر وجوده فی الخارج فمتی تحققت الاستطاعه تحقق وجوب الحج ایضا ومعنی تحقق وجوب الحج تحقق فاعلیته ومحركیته والا فالوجوب امر اعتباری یستحیل وجوده فی الخارج، فالمراد من فعلیه الحكم فعلیه فاعلیته لا فعلیه نفسه لان الوجوب امر اعتباری لا یعقل ان یوجد فی الخارج، فالمكلف اذا صار مستطیعا فوجوب الحج فی حقه صار فعلیا یعنی انه محرك ویكون داعیا له ومادام لم یكن مستطیعا فلا اثر له، وكوجوب الصلاه فانه اذا دخل الوقت فهو محرك للمكلف وفاعل وداعی واما قبل ان یدخل الوقت فلا اثر .

فإذن فعلیه الحكم انما هی بفعلیه موضوعه فی الخارج، وفعلیه موضوعه فی الخارج بنحو التدریج وبنحو الطولیه فلا مانع من ان

يكون بعض الاحكام فى مرحله الفعليه مأخوذا فى موضوع حكم اخر ولا يلزم منه أى محذور .

فإذن لا مانع من الجمع بين حرمه التجرى والحرمه الواقعيه فى جعل واحـد واعتبار واحد فانه لا تقدم و لا تأخر فى مرحله الاعتبار .

واما الفرض الثانى، الـذى ذكره (قده) من ان حرمه التجرى ان كانت بخطاب اخر وكان الخطاب الاخر مختصا بالمتجرى، فهو لا يمكن وصوله الى المتجرى وتنجزه عليه اذ ان وصوله اليه مشروط بكونه ملتفتـا الى انه متجرى وطالمـا لم يكن ملتفتـا فلا يكون واصـلا اليه لاـن المكلف طالما لم يكن ملتفتا الى موضوع الحكم لم يكن الحكم واصـلا اليه ومنجزا عليه والمفروض فى المقام انه غير ملتفت الى انه متجر لأـنه قـاطع بان قطعه مطابق للواقع وليس بمتجر واما اذا التفت الى انه متجر انقلب الموضوع ومن اجل ذلك لا يمكن جعل الحرمه للمتجرى .

ص: ۴۴۲

والجواب عن ذلک ما تقدم، من ان هذا انما يتم فی موارد القطع فقط والتجری لا يختص بموارد القطع فهو کما يشمل موارد القطع يشمل موارد الامارات المعتبره والاصول العمليه اذ فی موارد الامارات احتمال الخلاف موجود ومع احتمال الخلاف لا مانع من جعل الحکم، مثلا اذا قامت الاماره علی حرمه شرب التتن فاحتمال ان هذه الاماره غير مطابقه للواقع موجود، ففی مثل ذلک اذا قلنا بحرمه التجری فلا مانع من الالتزام بذلک لان المکلف يعلم اجمالا بان شرب التتن حرام اما بحرمه واقعيه او من جهه حرمه التجری، فالعلم الوجدانی بان شرب التتن حرام اما بحرمه واقعيه او بحرمه التجری، وکذلک الحال اذا استصحب حرمه شیء او استصحب خمريه مائع فهو متيقن بان شربها حرام اما من جهه الحرمه الواقعيه او من جهه احرمه التجری .

فإذن حرمه التجری فی موارد الاصول العمليه وکذلک فی موارد الامارت لا مانع منه، فما ذکره المحقق النائينی (قده) من انه لا يمکن جعل الحرمه للتجری لعدم امکان وصول هذا الحکم وتنجزه تام فی موارد القطع فقط واما فی موارد الامارت المعتبره وموارد الاصول العمليه فلا مانع منه .

واما الفرض الثالث، وهو جعل الحرمه للجامع بين التجری والمعصيه وهو هتک حرمه المولی اذ هو جامع بين المتجری والعاصی، فهو امر ممکن فان النسبه بين مقطوع الخمريه وبين الخمر الواقعی عموم من وجه، فقد يکون الخمر الواقعی موجوده ولا قطع بها وقد يکون القطع بالخمر موجود ولا خمر فی الواقع وقد يکون کلاهما موجودا وهو القدر المشترک بينهما ومورد الالتقاء، ففی مثل ذلک لا مانع من جعل الحکم للجامع الا انه بنظر القاطع النسبه بينهما عموم مطلق، فان القاطع لا يحتمل ان قطعه غير مطابق للواقع بل هو قاطع بان قطعه مطابق للواقع، فالنسبه بنظره عموم وخصوص مطلق .

وعلى هذا يلزم اجتماع المثلين وهو الحرمه الواقعيه وحرمه التجرى، فان كلتا الحرمتين قد اجتماعتا فی شیء واحد وهو مستحیل لأنه اجتماع للمثلين بنظر القاطع .

هكذا ذكره (قده) .

هذا مضافا الى لزوم التسلسل كما ذكره السيد الاستاذ (قده) .

اما الجواب عن التسلسل فقد تقدم .

واما الجواب عن اجتماع المثلين، فقد ذكرنا غير مره ان اجتماع المثلين انما يكون محالا فی الامور الواقعيه أی یستحیل تحقق موجودان متماثلان فی شیء واحد فی الامور الخارجيه، واما اجتماع المثلين فی الامور الاعتباريه لا مانع منه اذ الامور الاعتباريه ليست فی الخارج وانما هی موجوده فی عالم الاعتبار وفی عالم الذهن فقط فلا يتصور فيها المثليه والضديه والسببيه والعليه والمعلوليه كل ذلك لا يتصور فی الامور الاعتباريه، وانما تتصور فی الامور الواقعيه الخارجيه .

فإذن لا مانع من اجتماع الوجوبين بما هما اعتباران فی شیء واحد ولا مانع من اجتماع الحرمتين بما هما امران اعتباريان فی شیء واحد ولا يلزم أی محذور من ذلك .

هذا فی مرحله الجعل .

واما فی مرحله المبادی، فان الوجوب يكشف عن وجود مصلحه فی متعلقه والحرمه تكشف عن وجود مفسده ملزمه فی متعلقها ومن الواضح ان المصلحه والمفسده امران تكوينيان .

فإذن من اجتماع الوجوبين فی شیء واحد یلزم اجتماع المصلحتين فی مرحله المبادی وهو من اجتماع المثلين وهو مستحيل فكما ان اجتماع الضدين مستحيل كذلك اجتماع المثلين، فاذا اجتمع الوجوبان فی شیء واحد فهما يكشفان عن وجود مصلحتين فی مرحله المبادی فيلزم اجتماع المثلين فی هذه المرحله وهو مستحيل لان المصلحه امر تكوينی واقعی وليست امرا اعتباريا او اذا اجتمع الحرمه مع الوجوب فی شیء واحد يكشفا عن وجود مفسده ومصلحه فی مرحله المبادی فيلزم اجتماع الضدين فی هذه المرحله

فمن اجل ذلك لا يجوز اجتماع الوجوبين فانهما يكشفان عن اجتماع مصلحتين فی مرحله المبادی وهو مستحیل، وکذلک لا یجوز اجتماع الوجوب والحرمه فی شیء واحد فانهما یکشفان عن وجود مصلحه ومفسده فی مرحله المبادی وهو مستحیل لأنه من اجتماع الضدین .

والجواب عن ذلک : انه صحیح ان اجتماع الوجوبین فی شیء واحد یکشف عن وجود مصلحتین فی مرحله المبادی الا انه اذا اجتمعت المصلحتان فی شیء واحد فی مرحله المبادی اندکت احداهما فی الاخری فتصبحان مصلحه اقوی واکد من کل واحده منهما فی نفسها فلا یمکن بقاء کل مصلحه بحدها الخاص کالبیاضین، فان البیاض اذا اجتمع مع بیاض اخر یندک احدهما فی الاخر ولا یمکن بقاء کل منهما بحده الخاص، والمصلحتان ایضا کذلک اذا اجتمعتا فی شیء واحد تندک احداهما فی الاخری فتصبحان مصلحه واحده اقوی واکد من کل واحده منهما فی نفسها .

فإذن لا یلزم محذور اجتماع المثلین .

فالنتیجه انه لا یلزم محذور اجتماع المثلین لا فی مرحله الجعل ولا فی مرحله المبادی.

وعلی هذا، فلا مانع من اجتماع الوجوبین علی شیء واحد فی مرحله الجعل واجتماع المصلحتین فی شیء واحد فی مرحله المبادی، ولا یلزم محذور اجتماع المثلین .

هذا من ناحیه .

ومن ناحیه اخری، ان هذا الاشکال مبنی علی ان موضوع حرمه التجری الخمر المقطوع الخمریه أی موضوع حرمه التجری شرب الخمر المقطوع .

واما اذا کان موضوع حرمه التجری شرب الخمر المنجز سواء أ کان تنجیزها بالقطع الوجدانی ام کان تنجیزها بالأماره ام بالأصل العملی فلا یلزم هذا المحذور أی محذور اجتماع المثلین .

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

تحصل مما ذکرنا ان اجتماع المثلین کاجتماع الضدین محال فی الامور الواقعیه الخارجیه التکوینیه فانه لا یمکن اجتماع وجودین متماثلین بحدودهما کاستحاله اجتماع وجودین متضادین بحدودهما، واما فی الامور الاعتباریه التی لا واقع موضوعی لها فی الخارج وانما هو مجرد اعتبار من المعتبر فی عالم الاعتبار فلا یتصور فیه التماثل والتضاد فلا تماثل بین اعتبار الوجوب واعتبار الوجوب مره ثانیه کما لا مضاده بین اعتبار الوجوب واعتبار الحرمه .

واما فی مرحله المبادی، فان الوجوب تابع للمصلحه فی مرحله المبادی فالمبادی انما هی من الامور الواقعیه التکوینیه، فاجتماع الوجوبین بما هما اعتباران یکشف عن وجود مصلحتین فی مرحله المبادی، ولکن اذا اجتمعت المصلحتان فی مرحله المبادی فی شیء واحد اندکت احداهما فی الاخری، فتصبحان مصلحه واحده اقوی واکد من کل واحده منهما .

فإذن لا یلزم اجتماع المثلین لا فی مرحله المبادی ولا فی مرحله الاعتبار .

واما اجتماع الوجوب والحرمه فی شیء واحد لا یمکن من جهه المضاده فی مرحله المبادی فان الوجوب والحرمه یکشفان عن وجود مصلحه ملزمه ومفسده ملزمه ولا یمکن اجتماعهما فی شیء واحد، وکذلک لا یمکن اجتماع الاراده والکراهه فی شیء واحد، فاستحاله اجتماع الوجوب والحرمه فی شیء واحد لا بما هما اعتباران بل بلحاظ مرحله المبادی أی لا یمکن الاجتماع بین مبادئ الوجوب وبین مبادئ الحرمه .

فالنتیجه ان ما ذکره المحقق النائینی (قده) من لزوم اجتماع المثلین بین حرمه مقطوع الخمریه وبین حرمه الخمر الواقعی بنظر القاطع واجتماع المثلین کاجتماع الضدین محال ما ذکره (قده) انما یتم فی الامور الواقعیه الخارجیه ولا یتم فی الامور الاعتباریه .

ص: ۴۴۶

هذا اولا .

وثانیا : مع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان اجتماع المثلین کما یستحیل فی الامور الواقعیه الخارجیه کذلک یستحیل فی الامور الاعتباریه الا ان المحذور فی المقام انما یلزم اذا کان الموضوع لحرمه التجری مقطوع الخمریه فعندئذ یلزم اجتماع المثلین بنظر القاطع فان القاطع لا یری قطعه وانما یری الواقع ویری اجتماع حرمه التجری والحرمه الواقعیه فی شیء واحد وهو لا یمکن .

فإذن یلزم اجتماع المثلین بنظر القاطع مع ان النسبه بینهما فی الواقع عموم من وجه ولکن بنظر القاطع عموم مطلق لان القاطع یری ان قطعه مطابق للواقع بل لا یری الا الواقع لان النظر الی القطع آلی فهو ناظر الی الواقع فقط ویری اجتماع المثلین فیه أی حرمه

التجری والحرمه الواقعیه، ولکن الموضوع لیس مقطوع الخمریه بل الموضوع الخمر المنجز سواء أ کان تنجزها بالقطع الوجدانی ام کان تنجزها بالأماره المعتبره ام بالأصول العملیه الشرعیه، فالموضوع هو الخمر الواصل الی المکلف .

وعلی هذا، فلا یلزم محذور اجتماع المثلین بنظر القاطع، فان القاطع ملتفت الی ان النسبه بین الخمر الواصل وبین الخمر الواقعی عموم من وجه، فقد تکون الخمر الواقعی موجوده ولم تصل الی المکلف وقد تصل الی المکلف باعتقاده ولم تکن خمر فی الواقع وقد یکون کلاـ الامرین موجودا، فعندئذ لا مانع من جعل حکمین لعنوانین فی مورد الافتراق أی لا مانع من جعل الحرمه للخمر الواصل الی المکلف بعنوان ثانوی ولاـ مانع من جعل الحرمه للخمر بعنوان اولی والنسبه بین العنوانین عموم من وجه، فالحکم مجعول لکل من العنوانین المفترقین، وقد یجتمعان فی مورد واحد وفی صوره الاجتماع یتأکد الحکمان .

ص: ۴۴۷

فمن اجل ذلك لا يلزم محذور اجتماع المثلين.

فإذن بنظر القاطع النسبه بين الخمر الواصل وبين الخمر الواقعى عموم من وجه ولا مانع من جعل حكمين لعنوانين مفترقين قد يلتقيان فى مورد ولكن فى هذه الصوره يتأكد الحكم فلا يلزم محذور اجتماع المثلين.

وثالثا : مع الاغماض عن ذلك ايضا وتسليم ان الموضوع هو مقطوع الخمريه والنسبه بين الخمر الواقعى ومقطوع الخمريه وان كانت فى الواقع هى العموم من وجه ولكن بنظر القاطع عموم مطلق لان القاطع لا يحتمل عدم مطابقه قطعه للواقع، هذا بالنسبه الى قطعه .

واما بالنسبه الى قطع غيره فالقاطع ايضا ملتفت الى ان القطع قد يكون مطابقا للواقع وقد يكون مخالفا للواقع، فيرى ان النسبه بين القطع بالخمر وبين الخمر الواقعى عموم من وجه بالنسبه الى قطع غيره .

ولكن هذا الجواب، لا يدفع محذور اجتماع المثلين، فان محل الكلام انما هو فى لزوم اجتماع المثلين بنظر القاطع لا فى الواقع اذ فى الواقع لا يلزم اجتماع المثلين لان النسبه بين القطع بالخمر وبين الخمر الواقعى فى الواقع عموم من وجه، ولكن بنظر القاطع النسبه بينهما عموم مطلق، فيلزم اجتماع الحكمين المتماثلين فى شىء واحد بنظر القاطع وهو مستحيل .

فإذن هذا الجواب لا يمكن المساعده عليه.

فالصحيح هو الجواب الاول والثانى .

الى هنا قد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى (قده) من الفروض الثلاثه لا يتم شىء منها.

ثم ان السيد الاستاذ (قده) قد اورد على اجتماع المثلين بإيرادين واجاب عن ذلك بجوابين :

الاول : انه يمكن افتراض ان حرمه التجرى واصله الى المكلف واما حرمه الخمر الواقعى فهى غير واصله اليه وفى هذا الفرض لا يلزم اجتماع المثلين بنظر القاطع، فان حرمه شرب مقطوع الخمريه وهى حرمه التجرى واصله الى المكلف واما حرمه الخمر الواقعى فهى غير واصله اليه، فلا تنافى بين الحكم الواصل والحكم غير الواصل ولا تماثل بينهما فلا يلزم محذور .

ص: ۴۴۸

الثانی : لا ـ مانع من جعل حکمین متماثلین لشیئین کانت النسبه بینهما عموم مطلق کما اذا نذر المکلف الاتیان بالصلاه فی المسجد او فی الجماعه او فی الحرم الشریف فالنسبه بین وجوب الصلاه ووجوب الوفاء بالنذر عموم وخصوص مطلق، فان الصلاه واجبه بعنوانها الاولی وواجبه بعنوانها الثانوی (المنذور) والنسبه بینهما عموم مطلق، فان المنذور حصه من الصلاه ونسبتها الی طبیعی الصلاه نسبه المقید الی المطلق والنسبه بینهما عموم مطلق ولا مانع من اجتماع الوجوبین فی الخاص أی فی الصلاه فی المسجد او الصلاه فی الجماعه او الصلاه فی الحرم الشریف، فالصلاه المنذوره قد اجتمع فیها وجوبان، وجوب الصلاه بعنوانها الاولی ووجوب الصلاه بعنوانها الثانوی وهو عنوان المنذور ولا محذور فیه .

هکذا ذکره السید الاستاذ (قده) .

اما الجواب الاول فهو غریب من السید الاستاذ (قده)، فانه کیف یمکن عدم وصول الحرمه الواقعیه الی القاطع بها، فان المتجری بنظره قاطع بالحرمه الواقعیه فکیف یمکن افتراض ان الحرمه الواقعیه لم تصل الیه رغم انه قاطع بها، فان من قطع بان هذا المائع خمر قطع بان شربه حرام فکیف یمکن افتراض عدم وصول حرمته الیه وهل هناک وصول اقوی من القطع الوجدانی .

فافتراض عدم وصول الحرمه الواقعیه مع وصول حرمه التجری غیر معقول .

وثانیا : ان حرمه التجری تتوقف علی وصول الحرمه الواقعیه، فان حرمه التجری ناشئه من قبحه وقبحه ناشئ من وصول حرمه الخمر الواقعی، فلو لم تصل حرمه الخمر الواقعی فلا قبح ولا تجری فی البین، فکیف یمکن افتراض ان حرمه التجری واصله الی المکلف دون حرمه الخمر الواقعی مع ان حرمه التجری متوقفه علی وصول حرمه الخمر الواقعی .

ص: ۴۴۹

فالنتيجه ان هذا الجواب من السيد الاستاذ (قده) على ما جاء فی تقرير بحثه غريب .

واما الثانی، فانه لا مانع من اجتماع الوجوبين فی شیء واحد وهو الخاص وان كانت النسبه بينه وبين العام عموم وخصوص مطلق كما اذا نذر الصلاه فی المسجد، فان النسبه بين الصلاه المنذوره وبين طبيعی الصلاه عموم وخصوص مطلق، اذ قد اجتمع فی الصلاه فی المسجد وجوبان، وجوب الصلاه بعنوانها الاولی ووجوب الصلاه بعنوانها الثانوی وهو عنوان المنذور .

هذا الذی افاده (قده) ليس من اجتماع الوجوبين فی شیء واحد، فان الوجوب المتعلق بالصلاه تعلق بطبيعی الصلاه بنحو صرف الوجود ولا يسری هذا الوجوب الی افراد الصلاه وحصصها، فأفراد الصلاه لا تكون متصفه بالوجوب وكذا حصصها، فالصلاه فی المسجد حصه من الصلاه فوجوب الصلاه لا يسری اليها، نعم انها مصداق للصلاه الواجبه المأمور بها .

فإذن الصلاه فی المسجد متعلقه لوجوب واحد وهو وجوب الوفاء بالنذر ولم تكن متعلقه لوجوب الصلاه لان وجوب الصلاه لا يسری من الطبيعی الی افراده وحصصه فلا يلزم اجتماع المثلين .

هذا كله فيما ذكره المحقق النائينی (قده) والسيد الاستاذ (قده) وما فيه من النقد

التجری بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع : التجری

بقی هنا امران

الاول : ان لازم ما ذكره المحقق النائينی (قده) من ان حرمه التجری اذا كان بخطاب اخر غير الخطاب الاولی وهذا الخطاب الثانی يشمل المتجری والعاصی معا، كما يدل علی حرمه التجری يدل علی حرمه المعصيه ايضا فلازم ذلك ان تكون هناك جعول متعدده من الحرمه :

الجعل الاول : وهو حرمه شرب الخمر بعنوانها الاولی

ص: ۴۵۰

الجعل الثانی : وهو حرمه شرب الخمر بعنوانها الثانوی وهو عنوان العصيان .

الجعل الثالث : وهو حرمه شرب الخمر بعنوان مقطوع الخمريه (عنوان التجری).

والنسبه بين مقطوع الخمريه والخمر الواقعی عموم من وجه فی الواقع، فقد يلتقيان ويجتمعان ولكل منهما مادتی الافتراق، ولا مانع من جعل الحكم لكل منهما بلحاظ مادتی الافتراق، ولكن فی ماده الاجتماع يتأكد الحكمان من جهه التأكد فی مرحله

المبادی .

واما بنظر القاطع فحیث ان القاطع لا یحتمل ان قطعه غیر مطابق بل هو لا یری الا الواقع، فالنسبه بینهما عموم وخصوص مطلق فمن اجل ذلک یلزم محذور اجتماع المثلین فی الخاص، فان فی الخاص یجتمع حرمه التجری (مقطوع الخمریه) مع حرمه الخمر الواقعی، فان قلنا بمحذور اجتماع المثلین فی الامور الاعتباریه فیلزم ذلک فی المقام أی بنظر المکلف وبنظر القاطع لا فی الواقع لان النسبه بینهما فی الواقع عموم من وجه، واما النسبه بین حرمه الخمر بعنوانها الاولی وحرمه الخمر بعنوانها الثانوی (عنوان العصیان) عموم مطلق فی الواقع لا بنظر القاطع فقط، فان قلنا باستحاله اجتماع المثلین حتی فی الامور الاعتباریه فلا مناص من الالتزام بعدم امکان اجتماع المثلین بینهما أی بین حرمه الخمر بعنوانها الاولی وحرمه الخمر بعنوانها الثانوی (عنوان العصیان)، فیلزم اجتماع الحرمتین المتماثلتین فی الخاص أی فی المقید أی فی المعنون بعنوان العصیان وهو مستحیل .

وقد غفل المحقق النائینی (قده) عن ذلک فی کلامه ولم یتعرض لهذه الجهه، فان النسبه بین مقطوع الخمریه وبین الخمر الواقعی عموم من وجه فی الواقع ولکن بنظر القاطع عموم وخصوص مطلق.

ص: ۴۵۱

واما النسبه بين حرمه الخمر بعنوانها الاولى وحرمه الخمر بعنوانها الثانوى وهو عنوان العصيان عموم وخصوص مطلق فى الواقع لا بنظر المكلف فقط، وعلى القول باستحاله اجتماع المثلين فلا يمكن جعل كلا الحرمتين بل جعل جميع الحرمه فى المقام فانه على الاول يلزم اجتماع المثلين واقعا وعلى الثانى يزم اجتماع المثلين بنظر القاطع وبنظر القاطع جعل كلا الحكمين المتماثلين مستحيل

واما اذا قلنا بانه لا مانع من اجتماع المثلين فى الامور الاعتباريه أى لا مانع من اجتماع وجوبين او حرمتين بما هما اعتباران فى شىء واحد، فعندئذ لا مانع من الالتزام فى المقام من اجتماع المثلين بنظر القاطع واجتماع المثلين فى الواقع فلا مانع من الالتزام بالجعول الثلاثه للحرمه وان الحرمه بالواقع مجعوله بجعول ثلاثه حرمه الخمر بعنوانها الاولى وحرمه الخمر بعنوانها الثانوى وهو عنوان العصيان، وحرمه الخمر بعنوان مقطوع الخمريه وهو عنوان التجرى .

الامر الثانى : ذكرنا ان الملازمه بين ادراك العقل حسن فعل وبين حكم الشارع بوجوبه وادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمته، ذكرنا ان هذه الملازمه غير ثابته كبرويا فان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه وليست تابعه للحسن والقبح فان الحسن قد يجتمع مع المصلحه وقد يفترق عنها، والقبح قد يجتمع مع المفسده وقد يفترق عنها، والنسبه بينهما عموم من وجه، فمن اجل ذلك لا ملازمه بين ادراك العقل حسن فعل وحكم الشارع بوجوبه وبين ادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمته .

واما الصغرى لهذه الكبرى على تقدير التسليم بها - وان هذه الكبرى ثابته أى هذه الملازمه ثابته بين ادراك العقل حسن فعل وحكم الشارع بوجوبه وادراك العقل قبح فعل وحكم الشارع بحرمته — لا مانع من تطبيقها على قبح التجرى وعلى حسن الانقياد وما ذكره المحقق النائينى (قده) وكذلك السيد الاستاذ (قده) من الموانع فقد تقدم انها لا تصلح ان تكون مانعه من التطبيق .

هذا من ناحيه .

ومن ناحيه اخرى، الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشارع كالملازمه بين ادراك العقل مفسده ملزمه غير مزاحمه فى فعل وبين حكم الشارع بالحرمه وادراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل غير مزاحمه وحكم الشارع بالوجوب، هذه الملازمه بين حكم العقل النظرى وبين حكم الشارع ثابته، ولكن ليست لهذه الملازمه صغرى فى ابواب الفقه من البدايه الى النهايه ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى من هذه الملازمه فى شىء من ابواب الفقه .

وهل تنطبق هذه الملازمه على قبح التجرى او لا تنطبق ؟

قد يقال كما قيل انها تنطبق على قبح التجرى ايضا، فان الحكم بقبح التجرى ناشئ من هتك حرمه المولى وتفويت حقه وهو من اظهر افراد الظلم، فلا مانع من تطبيق هذه الملازمه على قبح التجرى، فان العقل يدرك انتهاك حرمه المولى أى وجود مفسده ملزمه فى هتك حرمه المولى والطغيان عليه وتفويت حقه وهو حق الطاعه، فاذا ادرك مفسده ملزمه غير مزاحمه حكم العقل بالحرمه من جهه تطبيق كبرى كليه وهى ان الاحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيتين، فاذا ادرك العقل مفسده ملزمه غير مزاحمه حكم الشارع بالحرمه .

فإذن هذه المفسده أى انتهاك حرمه المولى وتفويت حقه وانه ظلم على المولى، كما انها منشأ لاتصاف الفعل المتجرى به بالقبح كذلك منشأ لاتصاف الفعل المتجرى به بالحرمه من جهه هذه الملازمه بينهما .

وعلى هذا، فلا مانع من تطبيق هذه القاعده على مسأله التجرى .

والجواب عن ذلك : نقضا وحلا

اما نقضا، فان لازم ذلك كما ان التجرى حرام كذلك المعصيه الحقيقيه محرمه، فان فى هتك المولى مفسده ملزمه وهذه المفسده كما انها منشأ لاتصاف التجرى بالحرمه كذلك منشأ لاتصاف المعصيه بالحرمه .

ولكن لا معنى لذلك، اذ لا معنى لاتصاف المعصيه بالحرمه فان المعصيه معصيه للحرام او لترك الواجب فكيف تكون محرمه .

فمن اجل ذلك لا يمكن تطبيق هذه القاعده على مسأله التجرى .

واما حلاً فلما ذكرناه سابقا من ان موضوع حق الطاعه هو احراز التكليف وتنجزه على المكلف، فان المكلف اذا احرز التكليف وتنجز عليه تحقق موضوع حق الطاعه فاذا علم المكلف بان هذا المائع خمر وقام بشربه عالما عامدا وملتفتا ترتب عليه تفويت حق المولى وان لم يكن فى الواقع خمرا ولكن هذا الهتك لا يصلح ان يكون منشأ للحرمه لان هذا الهتك معلول لثبوت حق الطاعه للمولى فى المرتبه السابقه ولا يصلح ان يكون عله .

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الکرتونية والألعاب الکمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب کيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالکترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمکن تحميلها علی ۸ أنظمة؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونية للکتاب علی موقع القائمية ويمکن تحميلها علی الأنظمة التالية

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الکلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فى طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.